VOLUME VII/1

JULIEN RIES

# IL CULTO DI MITHRA
## DALL'INDIA VEDICA AI CONFINI DELL'IMPERO ROMANO

*Religioni dell'antico Oriente*

di fronte e attraverso

Jaca Book

Mithra è un dio sovrano del mondo indoiranico il cui culto, sorto in India, è passato in Iran e poi in Commagene e all'inizio dell'era cristiana ha conquistato Roma, dove si è posto quale rivale della religione di Cristo. In questo libro, la cui parte più cospicua nasce dalla revisione e dal completamento di un corso svolto all'Università di Lovanio che raccoglie i risultati di una lunga stagione di rinnovamento degli studi mitraici, Julien Ries segue le sue tracce dall'India alle rive dell'Atlantico. Con una particolare insistenza sulle dottrine e sulle ripercussioni che queste hanno avuto sulla società e sulla vita dei fedeli disegna una sintesi che, partendo dalla religione vedica, attraversa l'Iran antico, considera il culto regale e pubblico in Commagene e si conclude con i misteri mitraici diffusi nell'Impero romano. Ne emerge un quadro vivido, efficace e completo delle peculiarità storiche e dei mutamenti dei culti di un dio che, pur conservando numerosi tratti della sua identità primaria, sotto l'influsso degli elementi culturali e religiosi incontrati sulle vie della sua migrazione ha subìto gli effetti dell'acculturazione e del sincretismo.

Julien Ries
OPERA OMNIA
* volumi pubblicati

I
CRISTIANESIMO, RELIGIONI E CULTURE
Tomo 1: I CRISTIANI E LE RELIGIONI
Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*
Tomo 2: INCONTRO E DIALOGO*

II
L'UOMO E IL SACRO
NELLA STORIA DELL'UMANITÀ*

III
L'UOMO RELIGIOSO
E LA SUA ESPERIENZA DEL SACRO*

IV
LE COSTANTI DEL SACRO
Tomo 1: SIMBOLO*
Tomo 2: MITO E RITO*

V
LA SCIENZA DELLE RELIGIONI
Storia, storiografia, problemi e metodi*

# Julien Ries
# OPERA OMNIA

Volume VII/1

# Piano dell'Opera Omnia

I
CRISTIANESIMO, RELIGIONI E CULTURE
Tomo 1: I CRISTIANI E LE RELIGIONI. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*
Tomo 2: INCONTRO E DIALOGO

II
L'UOMO E IL SACRO NELLA STORIA DELL'UMANITÀ*

III
L'UOMO RELIGIOSO E LA SUA ESPERIENZA DEL SACRO*

IV
LE COSTANTI DEL SACRO
Tomo 1: SIMBOLO*
Tomo 2: MITO E RITO*

V
LA SCIENZA DELLE RELIGIONI. Storia, storiografia, problemi e metodi*

VI
LA STORIA COMPARATA DELLE RELIGIONI E L'ERMENEUTICA*

VII
RELIGIONI DELL'ANTICO ORIENTE
Tomo 1: IL CULTO DI MITHRA DALL'INDIA VEDICA AI CONFINI DELL'IMPERO ROMANO*
Tomo 2: ZARATHUSTRA E LA RELIGIONE MAZDEA

VIII
RELIGIONI DEL VICINO ORIENTE ANTICO
Tomo 1: OSIRISMO E MONDO ELLENISTICO
L'incontro della religione egizia e del pensiero greco
Tomo 2: TEOLOGIE REGALI IN EGITTO E NEL VICINO ORIENTE ANTICO
ed ellenizzazione dei culti orientali

IX
GNOSI E MANICHEISMO
Tomo 1: GLI GNOSTICI: STORIA E DOTTRINA*
Tomo 2: MANICHEISMO: UN TENTATIVO DI RELIGIONE UNIVERSALE*

X
LA CHIESA GNOSTICA DI MANI. Dottrine e culto*

XI
CORSI
Tomo 1: INDUISMO
Tomo 2: BUDDHISMO
Tomo 3: ISLAM

XII
VITA ED ETERNITÀ NELLE GRANDI RELIGIONI

Julien Ries

# IL CULTO DI MITHRA

## DALL'INDIA VEDICA AI CONFINI DELL'IMPERO ROMANO

*Religioni dell'antico Oriente*

Tomo 1

Jaca Book

# INDICE

Nel presente Indice, come nella capitolatura all'interno del volume, gli asterischi indicano gli scritti originali dell'autore, la cui fonte è esplicitata in nota ai singoli testi e nell'apposito Indice dei testi originali dell'autore (pp. 325-326)

Parte seconda

IL DIO MITHRA E IL SUO CULTO NELL'IRAN ANTICO 

Capitolo primo

IL DIO MITHRA E LA RIFORMA DI ZARATHUSTRA*

Capitolo secondo



Capitolo terzo

Parte terza

MITHRA E IL SUO CULTO
IN EPOCA ELLENISTICA 189



Capitolo primo

IL CULTO DI MITHRA NELLA COMMAGENE* 193



Capitolo secondo

LE VIE DEL MITRAISMO
NEL MONDO ELLENISTICO* 211

Parte quarta

## I MISTERI DI MITHRA NELL'IMPERO ROMANO 239

Capitolo primo

### LA DIFFUSIONE DEL MITRAISMO NELL'IMPERO ROMANO* 241



Capitolo secondo

### UN SAGGIO DI TEOLOGIA MITRAICA* 257

# PROLOGO

All'origine di questo libro c'è il corso tenuto nell'anno accademico 1978-1979 all'Università Cattolica di Louvain-la-Neuve dal professor Julien Ries, nel quadro del suo insegnamento di Storia delle religioni dell'Oriente Antico. Il corso era intitolato *Il culto di Mithra in Oriente e in Occidente*. Mithra è un dio sovrano del mondo indoeuropeo, il cui culto, sorto in India, è passato in Iran e poi in Commagene, conquistando Roma all'inizio dell'era cristiana, quando si è proposto quale rivale della religione di Cristo[1]. In India, nei *Veda*, Mitra compare come dio del cielo, inseparabile da Varuṇa. In Iran, nell'*Avesta*, è vicino al dio Ahura Mazdā: è il protettore degli uomini e il dio del contratto. All'epoca delle grandi conquiste di Roma diventa il dio dei soldati, un dio che assume un ruolo di rilievo nell'iniziazione misterica.

Prima del 1930 era assai difficile per gli studiosi stabilire con sicurezza quali fossero i rapporti tra il dio Mitra dell'India antica e il dio Mithra degli eserciti romani e dei culti misterici. Molto è risultato chiaro in seguito, grazie a importanti scoperte storiche, archeologiche ed epigrafiche: la scoperta degli Ittiti d'Asia minore e della loro celebre biblioteca reale di Hattusa; la scoperta della civiltà dell'Indo, con le sue grandi città di Mohenjo-daro e Harappa; le scoperte nell'antico regno di Commagene; la scoperta del mitreo di Dura Europos. In seguito a questi rinvenimenti, la ricerca comparata sulle lingue, sulle culture, sulle civiltà e sulle religioni di queste parti del mondo antico ha contribuito a rinnovare le nostre conoscenze sul mondo

[1] G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977 [trad. it. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

indoeuropeo e sulle migrazioni dei suoi popoli. Dopo gli importanti studi di Franz Cumont, che nei primi decenni del Novecento avevano risvegliato l'interesse degli storici delle religioni, gli studi dedicati al mitraismo avevano subito una pausa[2].

Il grande Congresso internazionale di iranistica tenuto a Teheran nel 1966 è stato seguito nel 1971 da quello organizzato e presieduto a Shiraz dallo scià Mohammad Reza Pahlavi in occasione del 2500° anniversario della fondazione dell'Impero persiano di Ciro il Grande. Questi due importanti incontri hanno segnato l'inizio di una nuova era negli studi sull'Iran antico. Su iniziativa della corte imperiale si è costituito un Comitato internazionale, incaricato di pubblicare le relazioni presentate a Shiraz. È stato l'atto di nascita degli «Acta Iranica», una enciclopedia permanente di studi iranici sovvenzionata dalla Biblioteca Pahlavi di Teheran e diretta dal professor J. Duchesne-Guillemin dell'Università di Liegi[3]. La rivoluzione che nel 1979 cacciò la dinastia Pahlavi per sostituirla con una Repubblica islamica pose fine a questa importante impresa scientifica.

Gli studi sul mitraismo hanno goduto di grandi benefici grazie a questo rinnovamento. Con le sue ricerche sul pensiero religioso indoeuropeo, G. Dumézil aveva già messo in evidenza il ruolo e le funzioni che caratterizzavano il dio Mithra indoiranico, tratteggiando così in modo più definito alcuni aspetti dell'influenza iranica sul dio Mithra greco-romano, divenuto il personaggio centrale dell'iniziazione nei misteri mitraici. In cinque anni due Congressi internazionali, tenutisi l'uno a Manchester nel 1971 e l'altro a Teheran nel 1975, hanno raccolto numerosi studiosi. I lavori di Manchester hanno rappresentato un primo superamento dei metodi e delle conclusioni di Franz Cumont relativi alla religione di Mithra in India, in Iran e in Occidente. Una serie di ricerche comparate ha meglio specificato le relazioni esistenti tra il mitraismo, da un lato, e i misteri di Mithra, lo gnosticismo e il culto di Osiride del mondo ellenistico, dall'altro[4]. Dal 1° all'8 settembre

[2] FR. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Lamertin, Bruxelles 1896-1899; ID., *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1913³; ID., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Leroux, Paris 1929⁴ [trad. it. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari 1967].

[3] «Acta Iranica», *Commémoration Cyrus. Hommage universel. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500ᵉ anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, I-II, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1974 (diffusione Brill, Leiden). Creata in occasione del Congresso di Shiraz, la collana «Acta Iranica» consta di venti volumi (1974-1979).

[4] J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, I-II, Manchester University Press, Manchester 1975.

1975 ha avuto luogo a Teheran il secondo Congresso della *International Association of Mithraic Studies*, fondata a Manchester, sotto il patrocinio ufficiale del Governo iraniano. Una quarantina di comunicazioni ha affrontato i diversi aspetti di questo vasto ambito: il dio Mithra, il suo culto, l'iconografia mitraica, Mithra nel pantheon manicheo, le vie di diffusione del mitraismo, Mithra in Commagene, il culto di Mithra e i Magi, la *dexiosis* nei misteri mitraici, Mithra rivale di Cristo, Mithra e la tauroctonia, le monete coniate in onore di Mithra, il culto mitraico e l'astrologia[5]. Per coordinare le ricerche e informare con maggiore efficacia gli studiosi, un Comitato internazionale, sostenuto a sua volta dalla Biblioteca Pahlavi e dal Governo di Teheran, ha dato vita a un periodico specializzato, il «Journal of Mithraic Studies», diretto dal professor R.L. Gordon dell'Università di Norwich, in Inghilterra. Anche questo periodico ha cessato le pubblicazioni dopo l'avvento della Repubblica islamica d'Iran nel 1979[6].

Dal 28 al 31 marzo 1978 si è tenuto a Roma il terzo grande Congresso internazionale mitraico, con un obiettivo ben preciso. Intitolato *Seminar on religio-historical Qualification of Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources*, organizzato e presieduto dal professor Ugo Bianchi, i lavori hanno avuto luogo in parte a Ostia, sui luoghi in cui è presente un'ampia documentazione archeologica relativa ai misteri di Mithra. Il Congresso ha concentrato l'attenzione sul mitraismo romano, considerato un culto misterico rivolto a un dio invincibile che stabilisce per l'uomo un cammino, una scala che l'anima deve ascendere per giungere al di là delle sfere planetarie, al livello trascendente delle stelle. Grazie alla popolarità degli altri culti orientali accolti a Roma, Mithra viene accostato al dio solare, il cui culto ormai ufficiale sostiene la teologia imperiale di Roma. Questo importante problema è stato trattato in alcune delle Relazioni e in numerose delle Discussioni. Una Sezione è stata dedicata agli aspetti squisitamente orientali ancora presenti nei misteri di Mithra del mondo romano[7].

Nel contesto di questo rinnovamento degli studi mitraici si colloca il nostro corso del 1978-1979. Un corso informativo che ci porta dall'India alle rive dell'Atlantico e ci fa comprendere gli sviluppi e i mutamenti del cul-

[5] J. Duchesne-Guillemin (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978 (diffusione Brill, Leiden).

[6] «Journal of Mithraic Studies», 1-5, 1976-1980 (Routledge & Kegan, London).

[7] U. Bianchi (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979.

to di questo dio sovrano indoeuropeo, il quale, pur conservando numerosi tratti della sua identità originaria, sotto l'influsso degli elementi culturali e religiosi incontrati lungo le strade della sua diffusione, ha subito gli effetti dell'acculturazione e del sincretismo, evidenti in particolare nei misteri di Mithra dell'Impero romano. Tutta la ricerca è sostenuta dalla storia e dalla fenomenologia. Un aspetto importante è stato quello di mettere in rilievo le ripercussioni delle diverse dottrine religiose sulla società e sulla vita dei fedeli. Più di una volta si è rivelato necessario il ricorso al metodo comparativo. Il corso ha poi consentito di mostrare l'originalità del culto di Mithra rispetto alle altre esperienze religiose vissute in Iran, in Commagene e nel mondo greco-romano. Una prima pubblicazione del testo è avvenuta nel 1979[8]. L'autore ha rivisto e completato il testo alla luce delle pubblicazioni recenti e l'ha arricchito con l'aggiunta di diversi articoli. Dalla pubblicazione di un corso si passa così alla pubblicazione di un libro.

Dopo una Introduzione dedicata all'esposizione del culto di Mithra in seguito al rinnovamento degli studi mitraici, il primo tomo del settimo volume dell'«Opera omnia» è suddiviso in quattro parti: il dio vedico Mitra; il dio Mithra nell'Iran antico; il culto di Mithra in Commagene; l'origine e l'espansione dei misteri di Mithra nell'Impero romano.

Una sintesi pubblicata nel 1990 nel volume 18,4 della grande collana «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» offre al lettore e allo studioso una veduta d'insieme del culto di Mithra in Iran. L'opera si conclude con una vasta bibliografia.

Notazione terminologica:
in inglese: *Mithra*, *Mithraism*, *mithraic, mithraeum*;
in tedesco: *Mithra* o *Mithras, Mithrasdienst* o *Mithrasreligion, Mithräum*, *Mithräen* (nella traduzione tedesca del libro di FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1913[3], intitolato *Die Mysterien des Mithra*, si trovano anche *Mithriacismus*, *mithrische Kunst*);
in francese: *Mithra*, *mithriaque*, *mithréum* o *mithraeum*;
in italiano: *Mithra*, *mitraismo*, *mitraico*, *mitreo.*

*Mitra* è la trascrizione del nome del dio nel mondo indiano;
*Mithra* è la trascrizione de nome del dio nel mondo iranico.

[8] J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979.

# INTRODUZIONE ALLO STUDIO DI MITHRA E DEL MITRAISMO*

Mithra è un dio sovrano indoiranico, la cui presenza è attestata, fin dal II millennio a.C., in India, in Iran e in Asia minore. Ma è anche il dio di una religione di salvezza e di un culto misterico che hanno goduto di ampia diffusione nell'Impero romano dal II al IV secolo della nostra era. Considerato in queste due forme principali, il culto di Mithra si estende, dunque, per più di due millenni, dall'India all'Atlantico. Alcune importanti scoperte degli ultimi decenni hanno fornito nuovi elementi per riproporre numerose questioni. Quali sono i rapporti tra il Mitra vedico e il dio Mithra dell'*Avesta*? Qual è il posto assunto dal Mithra iranico nello zoroastrismo, nel mazdeismo e nello zervanismo? Il culto di Mithra nella Commagene del I secolo a.C. è di origine iranica? Attraverso quali percorsi il dio Mithra è passato dall'Iran al Vicino Oriente e poi al mondo greco-romano? In quale misura i misteri di Mithra, con la loro iniziazione e la loro ritualità, derivano dal culto mitraico indoiranico? Si può davvero parlare di influssi reciproci tra mitraismo e cristianesimo? A queste domande gli storici delle religioni cercano oggi di fornire risposte nuove, più precise e più sfumate.

A proposito del significato etimologico del termine *mitra* gli indologi sono ancora divisi. Per alcuni si tratta del «contratto» (Meillet, Dumézil, Mayrhofer, Thieme), o addirittura dell'«alleanza» (Varenne, Renou). Altri vi trovano l'«amico» (Bergaigne), o anche la nozione di *pietas* (Lentz). Opponendosi a queste interpretazioni, Gonda ha cercato di enucleare da *mitra* le nozioni di «protettore» e di «restauratore dell'ordine». In reazione a que-

* *Introduction à l'étude de Mithra et du mithraicisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie*, Letouzey et Ané, Paris, vol. IX, 1982, col. 434-444.

sta tesi e sulla base di testi vedici, ittiti e avestici, Dumézil ha riportato l'attenzione sul contratto, che costituirebbe l'azione specifica del dio.

## *Il dio vedico Mitra*

Sulla base di un attento esame critico del vasto dossier indoiranico, G. Dumézil ha potuto dimostrare che nel pensiero religioso arcaico delle popolazioni indoarie gli dei sovrani Mitra e Varuṇa si presentavano in coppia, complementari e solidali tra loro. Dagli inni e dai rituali vedici risulta che il loro compito era quello di mantenere e conservare il *ṛta*, l'ordine, cioè la creazione e la conservazione del cosmo, l'alternanza dei fenomeni della natura, le funzioni regolatrici del rito sacrificale. Mentre Varuṇa si presenta come giustiziere, severo e terribile, Mitra è benevolo, amichevole, amabile, rassicurante. Anche i loro strumenti di intervento sono diversi. Varuṇa dispone di lacci per catturare il colpevole, ma anche della *māyā*, il potere di creare e modificare le forme. Mitra esercita la sua azione nell'ambito giuridico, assegnando alle persone il loro ruolo nel mondo e producendo armonia sociale. La sua azione è tranquilla e cordiale. È legato al fuoco e alla terra. Anche se Varuṇa e Mitra si presentano associati tra loro, la loro azione nel cosmo porta tuttavia il segno della divisione del tempo e dello spazio. Mitra è il dio di questo mondo, con il quale intreccia le sue relazioni. Varuṇa è invece legato al resto dell'universo, al mondo celeste, alle acque celesti e agli oceani: egli è il dio della notte. Mitra è il dio del giorno e della luce, colmo di benevolenza per l'uomo, con una funzione regale favorevole al sacerdozio e al culto.

## *Il dio Mithra nell'Iran antico*

Analizzando alcuni passi dello *Yašt* 10 (*Mihr Yašt*) dell'*Avesta*, H.S. Nyberg ha dimostrato l'esistenza in Iran di una comunità religiosa devota a Mithra già prima di Zarathustra. In questo mondo patriarcale Mithra era considerato un dio creatore, sommamente potente, che al levare del sole si colloca sul monte Harā e al tramonto getta lo sguardo su tutto ciò che si trova tra il cielo e la terra. Dio del cielo stellato, egli lo percorre per intero sul carro solare. Grazie ai suoi mille occhi, che sono le stelle, sorveglia le azioni degli uomini e protegge i suoi fedeli. In quanto protettore del contratto, egli attacca i suoi nemici, i *mithrodruj*, cioè coloro che rompono i contrat-

ti. In quanto dio del sacrificio e del culto, Mithra riceve gli omaggi del padrone di casa, del capo del clan e del signore della provincia. Egli è anche il dio della guerra, il grande Signore che è salito sul suo carro. Questa comunità iranica onorava dunque in Mithra un dio cosmico, un dio della comunità, un dio della guerra e un dio solare (il cui nome finirà per essere modificato in *mihr*, il «sole»). Mithra è inoltre il dio per eccellenza dell'uomo dopo la morte.

All'inizio del I millennio a.C., in qualche parte dell'Iran orientale compare Zarathustra, uno *zaotar*, un sacerdote. Profeta e visionario, egli inaugura una grande riforma teologica e religiosa, che intende sostituire l'antico culto indoario con quello di un dio supremo, Ahura Mazdā. Volendo conservare il trifunzionalismo degli dei indoeuropei, li trasforma in entità piuttosto astratte, che – secondo la felice formula di G. Dumézil – sono in qualche modo arcangeli che circondano il Signore Saggio. Questi sei Immortali Benefici sostituiscono il gruppo delle sei divinità trifunzionali. Alla luce delle ricerche di Dumézil sulle *Gāthā* – i diciassette inni di Zarathustra conservati dall'*Avesta* – vediamo che il mondo è governato da una triade: Ahura Mazdā, il Signore Sovrano, il quale è assistito da due entità, Aša e Vohu Manah, che gli sono intimamente uniti. Aša, il Varuṇa indiano, è l'ordine del mondo, legato ai fenomeni cosmici. Mithra diviene Vohu Manah, il Buon Pensiero, legato all'intenzione che guida le azioni e alla loro esecuzione: è colui che sostiene tutto ciò che avviene nell'uomo, che è associato al suo sforzo e al suo atteggiamento religioso e che aiuta il fedele a vincere il male. Ma la sollecitudine di Vohu Manah (Mithra) per l'uomo non si limita a questa vita. Dopo la morte, infatti, Vohu Manah si prende cura dell'anima del giusto: la nozione teologica di un Mithra dio salvatore è presente in embrione in questa funzione escatologica. Accanto a questa sollecitudine per l'uomo, Vohu Manah manifesta anche una particolare cura protettiva per i bovini. Così, fin dall'epoca di Zarathustra, vediamo Vohu Manah (Mithra) associato al toro, di cui diventa il protettore.

### *Il dio Mithra nel mazdeismo*

Nella comunità zoroastriana che si va organizzando, all'indomani della morte del Profeta, da un lato le religioni popolari riguadagnano terreno e dall'altro gli dei dell'Iran antico riprendono il loro posto. Il *Mihr Yašt* (*Yašt* 10) illustra il ruolo di Mithra durante questo periodo, che giunge fino all'avvento degli Arsacidi, dopo Alessandro. Mithra è presentato come *vouru.gaoyaoiti*, «signore di vasti pascoli».

Questo titolo divino ritorna di continuo nell'inno e indica la funzione di protettore dei bovini. Gershevitch ritiene che all'origine di Cautes, uno dei due dei portatori di torcia che troviamo nell'iconografia mitraica greco-romana, ci sia proprio il termine *gauyauti*.

La torcia portata da Cautes è rivolta verso l'alto, mentre quella portata da Cautopates è rivolta verso il basso. Cautopates verrebbe da *gauyautipati*, «signore dei pascoli».

Mithra viene presentato come dio della società indoaria e signore del contratto. Nemico della menzogna, egli sorveglia le azioni umane e giudica con rettitudine, essendo *ahuren gufrem*, il dio sovrano che «guarisce attraverso la legge». Forte è l'insistenza sulle funzioni giuridiche di Mithra. Egli ha d'altra parte diritto al sacrificio perfetto, quello dell'*haoma* e del fuoco: per questo è vicino al sacerdozio e al culto. Dio protettore dei bovini, dio della fedeltà al contratto, dio sacerdotale, Mithra è però anche un dio che combatte. Egli infatti punisce coloro che rompono i contratti, i mentitori, che provocano gravi disturbi alla convivenza civile. Mithra, in quanto portatore della luce celeste, guida la lotta contro il male e contro i malfattori. Queste funzioni principali del dio dimostrano, secondo G. Widengren, che durante il periodo mazdeo precedente ad Alessandro Magno Mithra è ritornato a essere un dio di primo piano, con la stessa importanza di Ahura Mazdā. In lui si riconoscono le tre funzioni indoeuropee: in quanro sovrano celeste, egli governa gli uomini; in quanto signore del contratto, combatte i mentitori; in quanto dio della fecondità, è protettore dei bovini.

## *Mithra sotto gli Achemenidi*

La presenza di numerosi nomi teofori sulle tavolette elamite di Persepoli, datate all'epoca di Dario II (434-405), dimostra l'importanza del culto di Mithra sotto gli Achemenidi. In questo modo viene confermata la testimonianza di Senofonte (*Cyrop.*, VII,5,53), il quale riferisce che il re Ciro prestava giuramento per il dio Mithra. Sotto Artaserse II (404-359) abbiamo la prima iscrizione dei sovrani achemenidi in cui compare il nome del dio. Il settimo mese dell'anno prende il nome di *mihr* e prevede festeggiamenti grandiosi in onore di Mithra. Il culto del dio sembra aver rivestito un carattere ufficiale, in particolare negli ambienti militari. L'epiteto *baga*, «divino», spesso accostato al suo nome, dimostra che i fedeli lo considerano un dio sovrano. Sul campo di battaglia, di fronte alle armate di Alessandro, Dario III, l'ultimo degli Achemenidi, invoca Mithra come protettore del proprio esercito.

> Percorreva di persona, con i suoi generali e i suoi più fidi collaboratori, i reggimenti rimasti: pregava il sole, Mithra e il fuoco eterno di infondere ai soldati un coraggio degno della gloria antica e dei trofei dei loro avi (Quinto Curzio, *Storie*, IV,13,9).

Queste testimonianze sembrano indicare che sotto il regno degli Achemenidi Mithra era un dio sovrano, dio del contratto e dei soldati, al quale si tributava un culto ufficiale. Abbiamo qui la congiunzione di due funzioni indoeuropee: la sovranità, nella forma della fedeltà agli impegni assunti, e la forza, sotto l'aspetto della difesa militare.

### *Mithra sotto la dinastia partica degli Arsacidi*

Nell'evoluzione del culto di Mithra risulta importante anche il periodo dei Parti. Da un lato, al movimento di ellenizzazione dell'Oriente corrisponde un reale influsso del pensiero religioso iranico nel Vicino Oriente mediterraneo. Dall'altro, nel momento in cui la dinastia degli Arsacidi stabilisce la sua sede a Ecbatana, facendo della Media la prima provincia del regno, i *Männerbünde* – i gruppi cultuali di guerrieri iranici – secondo G. Widengren incontrano Mithra e rimangono influenzati dalla teologia del contratto e della fedeltà militare. Nella stessa epoca, d'altra parte, nell'Iran settentrionale l'antico tema della lotta contro il male trasforma Mithra nell'uccisore del drago. Per Widengren l'incontro tra questi elementi religiosi, mitici e sociali costituirebbe l'*humus* da cui hanno avuto origine i misteri di Mithra, quel culto che alcuni secoli più tardi sarà così diffuso nel mondo greco-romano. I Parti, provenienti dall'Iran orientale e infine stabilitisi nella Media, sarebbero all'origine di questo nuovo orientamento religioso. Accanto a queste eredità di tipo cultuale, religioso e sociale, va però anche sottolineata la presenza dei Magi, i sacerdoti medi a cui gli Arsacidi affidano la celebrazione del culto di Mithra. Widengren vede una vera e propria continuità terminologica e rituale, che collegherebbe il mondo religioso iranico ai misteri di Mithra dell'Impero romano: *nabarza*, invincibile; *nama*, il termine che indica la lode rivolta al dio; la *petra genitrix*, così importante nel folklore del Caucaso, e il nome stesso che gli autori classici hanno assegnato a questo culto, cioè *persica mysteria*. E il sacrificio del toro non ci riconduce forse a un mito indoiranico, quello del toro immolato all'origine del mondo per dar vita alla vegetazione?

### *Mithraismo e zervanismo*

In epoca partica incontriamo anche il culto del dio Zervan, che compare già nel XIII secolo nelle tavolette babilonesi di Nuzi e che è inoltre attestato in epoca achemenide, in particolare grazie al culto che a lui prestavano i Magi. Zervan è una divinità indoeuropea, il dio Tempo, il Chronos-Aiōn del mondo greco-romano. Questo dio celeste e universale è un dio del destino, che interviene nella vita degli uomini, in particolare in occasione degli eventi escatologici. Un calendario mazdeo adottato nell'Iran occidentale nel 485 a.C. ripartisce in quattro gruppi – come osserva H.S. Nyberg – i giorni e le divinità del mese. Questi quattro gruppi costituiscono simbolicamente il dio Zervan, colui che domina tutti gli dei e raduna tutti gli esseri. Egli è insieme l'inizio, il centro e la fine. Il terzo gruppo di questo calendario è costituito dal pantheon mitraico. Plutarco (*De Iside*, 46) nomina due dei, Oromazes, il creatore delle cose buone, e Areimanios, il creatore delle cose malvage. L'autore greco continua ricordando che Zarathustra e altri collocavano Mithra tra gli dei, per cui i Persiani lo chiamavano mediatore, *mesites*. Infine Plutarco parla del sacrificio degli animali: il toro, il cinghiale, il montone e il lupo. Grazie a queste informazioni, G. Widengren ha potuto dimostrare che lo zervanismo e il mitraismo coesistevano nell'Iran di età partica, che i Magi praticavano entrambi i culti e che nello zervanismo Mithra era considerato il mediatore tra il Bene e il Male. Queste conclusioni ci consentono di meglio comprendere le caratteristiche dei misteri di Mithra del mondo greco-romano.

### *Il culto di Mithra nel mondo ellenistico*

Nel 162 a.C. Tolomeo, governatore della Commagene, trasforma in regno indipendente quella provincia, che costituiva una sorta di *traït d'union* tra il mondo iranico e quello anatolico. La vasta documentazione epigrafica e archeologica scoperta negli ultimi decenni ci informa con chiarezza sul culto regale di Mithra, istituito e organizzato dal re Mitridate I Callinico e da suo figlio Antioco I (69-38 a.C.). I reperti e le iscrizioni di Nemrut Daği e di Arsemeia Nymphaios mostrano il sovrano strettamente associato al dio: ne è conferma la scena della *dexiosis*, in cui il re e il dio si stringono la mano destra in segno di alleanza, di fedeltà e di uguaglianza. Il culto pubblico e regale, del resto, rappresentato soprattutto da offerte, richiama antichi riti persiani e mazdei, richiede sacerdoti che fanno pensare ai Magi e rinvia a divinità greche e a divinità iraniche. E in questo culto regale Mi-

thra occupava certamente un posto importante. In esso aveva anche largo spazio l'astrologia, che ritroveremo più avanti nei misteri di epoca romana. Nella Commagene il rito e l'iconografia della *dexiosis* ci consentono, insomma, di osservare più in dettaglio il passaggio dal culto regale al culto misterico di epoca imperiale. Dopo una fase di iranizzazione del culto e del dio sotto gli Achemenidi e gli Arsacidi e per opera dei Magi, siamo ora in presenza di una nuova fase di ellenizzazione.

Il mitraismo ellenizzato è infine penetrato in Occidente. Attraverso quali vie? St. Wikander e P. Beskow hanno privilegiato il percorso danubiano.

Secondo questi autori, nel 66 a.C. i soldati romani stanziati in Crimea entrano in contatto con alcuni *thiasoi* o *synodoi*, associazioni maschili che nelle città greche costituiscono comunità assai particolari: si tratta di gruppi militari reclutati all'interno dell'aristocrazia. I soldati romani vengono così iniziati al loro culto misterico, incentrato sul dio Mithra. Una volta ritornati nella Mesia, questi soldati costituiscono confraternite sul modello conosciuto nel Bosforo: gruppi militari di lingua latina e di ispirazione mitraica. In questo modo sarebbero nati i misteri di Mithra, che fanno numerosi adepti nelle legioni danubiane e da lì si diffondono a Roma e in seguito in tutto l'Impero, in Occidente e in Siria.

Questa ipotesi sull'origine e la diffusione dei misteri di Mithra, tuttavia, è in contrasto con una serie di testimonianze relative alla religione dei pirati di Cilicia. Plutarco, in particolare, fornisce alcune preziose informazioni che acquisisce da uno storico attendibile, Posidonio di Apamea, città vicina alla Cilicia e alla Commagene (*Vita di Pompeo*, 24,7).

Sulla sommità del monte Olimpo, in Licia, alcuni pirati avevano eretto un santuario. Essi erano in contatto con l'esercito di Mitridate VI Eupatore, re del Ponto, che lottò contro Roma fino alla sconfitta definitiva sull'Eufrate, nel 66 a.C. Secondo Plutarco, «i servizi che resero a Mitridate durante la guerra contro i Romani ne aumentarono le forze e l'audacia ... Compivano anche degli strani sacrifici sull'Olimpo e celebravano culti misterici segreti, tra cui quelli di Mithra, conservatisi fino ai nostri giorni e che hanno fatto conoscere per primi».

Si può pensare che questo culto di briganti avesse al suo centro un patto di fratellanza in funzione difensiva, in base al quale ci si metteva sotto la protezione di Mithra. Sarebbe dunque nella Cilicia orientale, non lontano dalla Commagene, che sarebbero nati i misteri di Mithra. Dopo la vittoria riportata su di loro nel 67 a.C., Pompeo porta in Italia i pirati di Cilicia. Un secolo più tardi il poeta latino Stazio (*Theb.*, I,719) descrive l'immagine di Mithra tauroctono che egli ha conosciuto a Roma, fornendo così la più antica testimonianza classica sui misteri di Mithra proprio nel cuore dell'Impe-

ro. Siamo in presenza di alcuni fatti innegabili: da un lato, intorno alla metà del I secolo a.C. in Commagene erano presenti una teologia sincretistica greco-iranica e il culto regale di Mithra, mentre in Cilicia i pirati (poi sconfitti e trasferiti a Roma) già celebravano i misteri di Mithra; dall'altro lato, intorno alla metà del I secolo della nostra era già diffuso a Roma l'elemento centrale del culto mitraico, l'immagine della tauroctonia. Tali elementi paiono fondamentali per tracciare il percorso della diffusione del culto.

### *La diffusione del mitraismo nell'Impero romano*

La carta di distribuzione degli oltre quattrocento resti di mitrei e di altri luoghi di culto privilegia nettamente tre regioni: il Danubio, il Reno e il Lazio. Già Cumont aveva evidenziato il ruolo dell'esercito romano come principale responsabile della diffusione di questa religione di soldati. Il centinaio di monumenti scoperti in Dacia (Romania) mostra la popolarità del dio in questa provincia. Numerosi antroponimi attestano l'esistenza di fedeli di origine greca, semitica e romana. Tra le formule dedicatorie segnaliamo *Deo Soli invicto Mithrae*. Il dio viene anche onorato come *omnipotens*, *nabarzes* in persiano. Sulle coste settentrionali del Mar Nero Mithra è invece meno conosciuto. In Mesia (ex-Jugoslavia, Bulgaria) troviamo soprattutto immagini di uso familiare, che mostrano i caratteri di un'arte provinciale. La tauroctonia vi figura come motivo principale. In Pannonia (Austria, Ungheria), il culto di Mithra si è impiantato nelle città fortificate lungo il Danubio. Carnunto, l'attuale Petronell in Austria, porto della flottiglia del Danubio, divenne una sorta di città santa di Mithra. Nel 307 Diocleziano vi tenne un convegno con i Tetrarchi e in quell'occasione consacrò, insieme a Galerio e Licinio, un santuario al dio, *Deo Soli Invicto Mithrae, fautori imperii sui*.

Anche nella Gallia romana il mitraismo è legato alla presenza militare: è diffuso lungo il Reno, il Rodano, la Senna. Il dio veniva venerato soprattutto dalle truppe ammassate lungo la frontiera renana. Altre vestigia si trovano lungo la via che univa Colonia a Bavay. La presenza del culto a Boulogne-sur-Mer e a Londra dimostra chiaramente che il dio seguiva l'esercito. La documentazione epigrafica e archeologica scoperta lungo il Reno a partire da Basilea indica che il culto di Mithra raggiunse perfino le tribù batave. La Germania ci ha tramesso alcuni bassorilievi di grandi dimensioni e una serie di mitrei di altissimo interesse: Magonza, Neuwied, Bonn, Colonia, Dormagen.

Presente a Roma e a Ostia fin dal I secolo della nostra era, il mitraismo si diffonde progressivamente in tutta l'Italia. Le città di Roma e di Ostia ci

hanno già fatto scoprire una trentina di mitrei. Molto conosciuto nel mondo militare, Mithra beneficiò della generale simpatia degli ambienti pagani per le teologie e i culti di carattere solare. Tuttavia, secondo M. Simon, il dio è sempre rimasto una divinità di tipo misterico i cui fedeli, tutti di sesso maschile, sono degli iniziati. Mithra non è mai stato introdotto ufficialmente nel pantheon romano. La diffusione del suo culto si realizzò soltanto quando le divinità egizie, per esempio, erano ormai diventate parte integrante del patrimonio religioso, vale a dire in un'epoca relativamente tarda. La sua provenienza geografica, del resto, sembra aver contribuito al sospetto nei suoi confronti da parte delle istituzioni romane. La Persia, infatti, continuava a essere il nemico di Roma. Per quanto romanizzato, dunque, Mithra continuava a essere percepito come un dio straniero. Si consideri, inoltre, che i fedeli cercavano nei misteri una salvezza personale: queste forme di religiosità individuale, tipiche dei culti misterici, non erano facilmente inseribili nella religiosità ufficiale.

Il mitraismo beneficiò ampiamente delle iniziative degli imperatori a favore dei culti solari. Tra il 270 e il 275 Aureliano restaura l'unità dell'Impero, ponendolo sotto la protezione di *Sol invictus*, acclamato nel 274 come *Dominus Imperii Romani*. Egli costruisce uno splendido tempio solare, istituendo un nuovo collegio sacerdotale e conferendo un particolare rilievo al *dies natalis Invicti* (25 dicembre). Contrariamente a quanto pensava Renan, questo culto solare non è da confondere con il culto di Mithra. Apollo, Serapide, Mithra e perfino Giove sono soltanto degli *avatar* del Sole. Ma questo sviluppo teologico del paganesimo morente, impregnato di influssi orientali, ha contribuito a rendere più popolari i misteri mitraici. Anche se tra il Sole e Mithra esistono innegabili affinità, i due dei restano però distinti. Nella stessa ottica va interpreato, secondo M. Simon, il gesto di Diocleziano a Carnunto nel 307, un gesto più politico che religioso, così come il tentativo di ripristinare il paganesimo in declino operato dall'imperatore Giuliano dal 361 al 363. In Giuliano Bidez vedeva un fervente fedele di Mithra, mentre R. Turcan e M. Simon insistono maggiormente sui suoi atteggiamenti di eliolatra e di grande difensore dell'ellenismo.

### *Il pantheon e la teologia mitraica*

Non disponiamo né di libri teologici né di testi rituali. Soltanto con l'aiuto dei documenti archeologici, epigrafici e iconografici possiamo tentare di ricostruire il pantheon, il culto e i grandi temi della teologia mitraica.

Il pantheon ha un chiaro aspetto sincretistico. La dottrina iranica del

Tempo divinizzato sembra avere un ruolo importante. Il dio Zervan si fonde con il Chronos-Aiōn dei Greci e con il Saturno dei Romani.

La rappresentazione di Zervan-Aiōn assume spesso la forma di un dio con la testa di leone, che regge nella sinistra un globo e una frusta ed è avvolto da un serpente che si morde la coda. Il globo e la frusta rappresentano l'idea solare; il serpente è il simbolo dell'eternità. Secondo Cumont, i segni dello zodiaco e i simboli delle stagioni che compaiono su alcune delle statue di Zervan-Aiōn testimoniano gli interessi teologici sul Tempo dei sacerdoti di Mithra. Le sette spire del serpente che avvolge il dio simboleggiano i sette pianeti; il blu è il simbolo del cielo. Zervan-Aiōn è un dio universale, la cui testa di leone rappresenta il Tempo che tutto divora. Le fauci spalancate del leone simboleggiano il caos del tempo delle origini. La coppa rappresenta l'acqua viva, il passaggio dalla nascita alla vita finale. L'altare del fuoco e la coppa sono a volte vicini: l'acqua e il fuoco sono i simboli iranici per eccellenza della vita.

La simbologia delle grotte mitraiche mostra la credenza dei fedeli in un *deus aeternus* che realizza il sincretismo tra l'Iran e il mondo greco-romano. Si tratta di un dio dispensatore di vita.

Un secondo elemento dell'iconografia è costituito dal grande rilievo assunto dai mitrei. Accanto a Mithra che uccide il toro si trovano in genere due personaggi vestiti secondo la moda persiana, come del resto lo stesso Mithra. Uno di essi regge una torcia levata in alto: è Cautes, simbolo del sol levante, a volte dipinto in arancione chiaro; ai suoi piedi c'è un gallo che canta. L'altro regge una torcia rivolta verso il basso: è Cautopates, il sole che tramonta, il crepuscolo; a volte è seduto, assorto in un atteggiamento di tristezza. Se si considerano insieme, i tre personaggi simboleggiano il sole che sorge, risplende al culmine del suo percorso nel cielo e infine tramonta. I due dadofori, che compaiono in Occidente intorno alla metà del I secolo, sono in genere messi in relazione a una sorta di teologia cosmica: la creazione, la vegetazione, la vita. Sono presenti ovunque, sia nelle rappresentazione della tauroctonia che in quelle che raffigurano il pasto rituale o la nascita del dio.

La teologia solare delle rappresentazioni mitraiche della tauroctonia, dunque, non si limita ad alludere al percorso quotidiano dell'astro diurno, ma si riferisce anche al corso cosmico del sole, con le sue stagioni e con il ciclo dell'anno: al simbolismo della successione tra luce e tenebre si aggiunge il simbolismo della rinascita e del declino della natura. Mithra è il dio della vita, ma è anche il dio che lotta contro le tenebre e contro il male.

Il culto mitraico appartiene in pieno al fenomeno del sincretismo pagano. Non è quindi sorprendente ritrovare attorno a Mithra diverse divinità: Hermes-Mercurio, soprattutto in Germania e in Gallia, Attis, l'amante di

Cibele, la dea frigia, oppure Atlante, che regge sulle spalle il pesante fardello del cielo. Per spiegare questa presenza di numerose divinità, M.J. Vermaseren, che pensa a influssi orfici ed egizi sulla formazione dei misteri, ritiene che i fedeli abbiano cercato di fare della propria religione una religione universale di salvezza.

### *La grotta mitraica e la sua geografia sacra*

H. Lavagne ha dimostrato che la grotta è l'ambientazione canonica del sacrificio mitraico in Occidente, specialmente in Italia e a Roma. In Italia i mitrei sono sempre sotterranei, scavati nella roccia. Talora si utilizzano cavità naturali, talora vengono riadattati edifici interrati. Nelle province, invece, i mitrei sono talvolta costruzioni in muratura. Le decorazioni dei mitrei romani rinviano in qualche modo alla grotta, utilizzando la pomice, il mosaico, le conchiglie, tutti materiali inattaccabili dall'umidità e più o meno evocativi degli antri naturali. Fin dalla più remota antichità, del resto, il mondo romano era assai sensibile alla sacralità delle grotte.

All'interno della grotta mitraica è possibile riconoscere una sorta di geografia sacra. All'ingresso troviamo l'acqua, simbolo di purificazione e porta di accesso ai misteri. Nel mosaico pavimentale è presente il pugnale, lo strumento dell'uccisione sacrificale del toro. Sui banchi laterali sono raffigurati i sette pianeti e i segni dello zodiaco: a sinistra il giorno, la primavera, l'estate; a destra la notte, l'autunno, l'inverno. Ritroviamo qui il simbolismo cosmico di cui parlava Porfirio nell'*Antro delle Ninfe*. Con la presenza di Mithra-Sole, afferma R.L. Gordon, il mondo diventa il regno della luce. Il mitreo costituisce il luogo del collegamento tra il cielo e la terra e diviene una scala d'accesso al cielo: è il punto in cui il dio si incontra con il suo fedele, il quale, grazie all'iniziazione, ha avuto accesso al mondo misterioso del divino. In quanto religione cosmica, il mitraismo ha fornito nuovo slancio mistico al paganesimo morente: in questo modo va interpretata l'importanza del simbolismo della grotta in questa religione di salvezza.

### *La celebrazione dei misteri*

L'uccisione del toro è l'episodio centrale del culto di Mithra. A volte il toro viene rappresentato all'interno di un contesto ricco di peripezie e che culmina nella lotta con il dio. Il toro simboleggia la vita. Per i fedeli di Mithra il sangue sparso durante il sacrificio del toro costituisce una garanzia

di vita eterna. *Et nos servasti aeternali sanguine fuso*, leggiamo nel mitreo di Santa Prisca sull'Aventino. R. Turcan ha mostrato come la tauroctonia sia connessa con la rinascita primaverile del mondo e con il suo rinnovamento alla fine dei tempi. Il ruolo del dio consiste nel far entrare le anime nel ciclo vitale e nel salvare la creazione grazie al sangue del toro. Attraverso i segni dello zodiaco la tauroctonia si collega al cosmo e testimonia la vittoria della vita sulla morte. Per i suoi fedeli, Mithra è un dio salvatore.

Accanto all'uccisione del toro, l'episodio più frequentemente rappresentato nell'iconografia è il banchetto sacro. A Dura Europos Mithra, vestito alla persiana, mangia insieme al dio Sole la carne del toro. A Santa Prisca, sull'Aventino, il banchetto è rappresentato in maniera magistrale: i due dei, Mithra e il Sole, circondati dai loro fedeli, ricevono le offerte portate loro, in processione, dai *leones*. Il banchetto degli dei è dunque un atto archetipico, che gli iniziati sono chiamati a replicare. In un passo delle *Apologie* (I,66) Giustino accusa i demoni malvagi del paganesimo di aver proposto, nei misteri di Mithra, che prevedono l'offerta del pane e di una coppa d'acqua, una perversa imitazione dell'eucarestia. Nel *De praescriptione haereticorum*, in cui tutte le eresie sono attribuite all'opera del demonio, Tertulliano scrive (40): «Anch'egli battezza coloro che professano la fede in lui e si dichiarano suoi seguaci promettendo la remissione dei peccati grazie alla potenza del lavacro battesimale; mi pare che anche Mithra, nei misteri, segni sulla fronte i suoi seguaci, celebri l'offerta del pane, proponga un'immagine della resurrezione e offra la corona sulla spada». Fin dal II secolo, dunque, la Chiesa cristiana sapeva che il rituale mitraico imitava il rituale cristiano. Accanto al pasto sacro assunto dai fedeli, che secondo M.J. Vermaseren consisteva a volte nel cibarsi di carne di toro, era spesso ricordato il miracolo dell'acqua. Mithra è nato dalla *petra genitrix*, dalla roccia che ospita in sé il fuoco e la luce: si tratta di un dio cosmico della luce. Nelle regioni del Reno e del Danubio più di una volta il dio viene raffigurato mentre fa sgorgare dalla roccia, colpita dalla sua freccia, la sorgente a cui si abbeverano i fedeli.

Basandosi sui numerosi bassorilievi bifacciali che facevano parte degli arredi cultuali delle grotte mitraiche, R. Turcan («Revue d'histoire des religions», 194, 1978, pp. 147-157) ipotizza che la liturgia consistesse di due momenti distinti. La parte anteriore del rilievo riassume intorno alla tauroctonia una sorta di Bibbia mitraica: si tratta della storia sacra degli dei e del mondo, oggetto di una liturgia di natura catechetica fondata sulla parola illustrata (lo *hieros logos*) e forse cantata. La faccia posteriore di questi rilievi, corrispondente alla seconda parte della liturgia, evoca invece il pasto divino che legittimava sul piano archetipico i banchetti dei fedeli e contribuiva

a rinsaldare la comunità degli iniziati. Questa ipotesi appare rafforzata dalle accuse rivolte da Giustino ai discepoli di Mithra di imitare il rito eucaristico cristiano e fornisce una spiegazione verosimile dell'iconografia dei mitrei e soprattutto dei misteriosi bassorilievi bifacciali e reversibili.

### *L'iniziazione mitraica*

Scarsa è la documentazione scritta sull'iniziazione mitraica. C. Colpe ha illustrato alcuni parallelismi tra il culto di Mithra e altri culti misterici dell'epoca. Il timore religioso del fedele che penetra nella grotta e si trova improvvisamente di fronte alla tauroctonia appare simile al terrore sacro dei misteri di Eleusi. Il rito di purificazione assomiglia a quello del culto isiaco. L'offerta di acqua, pane e vino fa pensare al culto dell'*haoma* in Iran. Ma nei misteri mitraici troviamo un elemento particolare, l'iniziazione militare, che fa degli adepti di Mithra una milizia del dio. Le poche informazioni sulle prove iniziatiche che provengono da autori cristiani del VI-VII secolo sono piuttosto raccapriccianti: i fedeli venivano marchiati con il ferro e il fuoco e dovevano restare per lungo tempo nella neve ghiacciata. Si tratta di testimonianze lontane dai fatti e di carattere fortemente polemico, che perciò vanno utilizzate con una certa cautela. I riti erano segreti e la proibizione di divulgarli era molto severa. Grazie a Tertulliano (*Apol.*, 8) sappiamo che agli iniziandi era impartito un insegnamento preparatorio da parte del *pater sacrorum*. L'iniziato aveva infine il diritto di stringere la mano destra del *pater*. Si tratta del rito della *dexiosis*, un gesto simbolico che metteva l'iniziato in relazione mistica con il suo dio.

Le nostre informazioni sui gradi dell'iniziazione sono invece più dettagliate: le indicazioni di Celso e di san Girolamo, che parlano di sette gradi mitraici, sono confermate da numerosi ritrovamenti epigrafici e iconografici. Nei nomi attribuiti a questi sette gradi, che erano diffusi in tutto l'Impero romano, troviamo sia il latino che il greco. Gli aspiranti all'iniziazione sono i *kruptoi*, i *crufioi*, giovani in attesa di cominciare la propria preparazione.

Il primo grado è quello del *corax*, il corvo, animale messaggero legato a Mercurio-Hermes e ad Apollo. I simboli del corvo sono il caduceo e la ciotola. Il *nymphus*, lo sposo, ha contratto un matrimonio mistico con Mithra. A Ostia gli emblemi del *nymphus* sono la fiaccola o torcia nuziale e la lampada, che simboleggia la luce nuova, cioè il dio solare. Il terzo grado fa entrare l'iniziato nella *militia dei*, giacché Mithra è legato al combattimento, alla fedeltà al giuramento, alla realizzazione del contratto. Il *miles*, il solda-

to, viene segnato sulla fronte: i suoi emblemi sono la lancia e l'elmo. Con il terzo grado l'iniziazione realizza un primo livello. Gli iniziati a questi tre gradi costituiscono il personale di servizio della Chiesa mitraica.

Il *leo*, il leone, apre la seconda fase del progresso nella gerarchia iniziatica. Il fedele, che è posto sotto la protezione di Giove, indossa un lungo mantello rosso vivo e ha come insegne la paletta per il fuoco, il sistro e il fulmine. Nella pratica rituale ha evidentemente un posto importante, dal momento che il fuoco (che peraltro è un elemento fondamentale di ogni culto indoeuropeo) lo unisce a Mithra e al sole. La denominazione del quinto grado, *Perses*, il Persiano, è una diretta allusione all'origine iranica del culto di Mithra. La sua divinità tutelare è la luna, vista come il serbatoio del seme del toro. Il sesto grado conferisce la dignità di *heliodromus*, il messaggero del sole, colui che rappresenta sulla terra il dio Helios nel suo corso giornaliero. Il grado più elevato, infine, è quello del *pater*, il padre, che funge da saggio difensore della comunità e *magister sacrorum*. Egli è posto sotto la protezione di Saturno e indossa il berretto frigio di Mithra. Tutti gli iniziati sono maschi, secondo l'antica tradizione indoeuropea. Gli iniziati ai quattro gradi superiori sono i depositari della dottrina e i responsabili della comunità.

## *Conclusione*

Dio sovrano della religione indoeuropea, Mithra ha dunque avuto fedeli per oltre due millenni. Abbiamo ripercorso le tappe della diffusione del suo culto. Quando, a partire dal I secolo della nostra era, incontra il cristianesimo, questo culto è divenuto una religione misterica, al centro della quale regna il dio. L'elemento centrale della liturgia misterica è la tauroctonia. L'uccisione del toro da parte di Mithra rappresenta l'atto salvifico per eccellenza proposto dal mito: nascita primaverile del mondo, ma anche rinnovamento del mondo alla fine dei tempi. Mithra è un dio salvatore. L'iniziazione ai suoi misteri fa entrare il fedele in una religione di salvezza. In questi misteri profondamente sincretistici si ritrovano il sacrificio rigeneratore del mondo indoeuropeo, la dottrina zoroastriana della lotta tra la luce e le tenebre e la rigenerazione finale del mondo. Il rituale prende i suoi elementi misterici dal mondo greco, dal culto di Iside e dal cristianesimo. Culto misterico e religione di salvezza, il mitraismo dell'Impero romano si colloca nella vasta corrente sincretistica del paganesimo morente del III e IV secolo.

## Bibliografia

### Fonti

Fr. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Lamertin, Bruxelles 1896-1899.

I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

G. Ristow, *Mithras im römischen Köln*, Brill, Leiden 1974.

M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, I-II, Nijhoff, Den Haag 1956-1960.

Id., *The Mithraeum at Sta Maria Capua Vetere*, coll. «Mithriaca» 1, Brill, Leiden 1972.

Id., *The Mithraeum at Ponza*, coll. «Mithriaca» 2, Brill, Leiden 1974.

M.J. Vermaseren, C.C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Sta Prisca in Rome*, Brill, Leiden 1965.

M. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I Kallinikos und seinem Sohn Antiochus I*, Brill, Leiden 1973.

L. Zotović, *Le mithraïsme sur le territoire de la Yougoslavie*, Belgrade 1973.

Id., *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie supérieure*, Brill, Leiden 1966.

### Opere collettive

«Journal of Mithraic Studies», 1, 1976; 2, 1977-1978; 3, 1980.

J.R. Hinnells (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, I-II, Manchester University Press, Manchester 1975.

J. Duchesne-Guillemin (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978.

### Studi

W. Belardi, *Studi mithraici e mazdei*, Istituto di Glottologia della Università «La Sapienza», Roma 1977.

W. Blawatsky, G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*, Brill, Leiden 1966.

L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Brill, Leiden 1968.

Id., *Typology of Mithraic Tauroctones*, «Berytus», 11, 1960, pp. 1-60.

A. Cepollaro, *Il rituale mitriaco*, Atanor, Roma 1954.

Fr. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1899, 1913[3].

A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Teubner, Leipzig-Berlin 1910, 1923[3], rist. Teheran 1976.

H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos in Kommagene im Lichte neuer Inschriftenfunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Aion et le Léontocéphale, Mithra et Ahriman*, «La nouvelle Clio», 10-12, 1958-1962, pp. 91-98.

ID., *Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser?*, «Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft», 36, 1961, pp. 469-475.

G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveranité*, Gallimard, Paris 1940.

ID., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Gallimard, Paris 1945[6].

ID., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977 [trad. it. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

J. GONDA, *The Vedic God Mitra*, coll. «Orientalia Rheno-Trajectina» 13, Brill, Leiden 1972.

R.L. GORDON, *Mithraism and Roman Society. Social Factors in the Esplanation of Religious Change in the Roman Empire*, «Religion», 2, 1972, pp. 92-121.

M. HACKETHOL, *Studien zum Mithraskult in Rom*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3, 1968, pp. 221-254

G.H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden 1972.

J. HERTEL, *Die Sonne und Mithra im Awesta auf Grund der awestischen Feuerlehre dargestellt*, Haessel, Leipzig 1927.

H. LAVAGNE, *Les reliefs mithriaques à panneaux multiples en Italie*, in AA.VV., *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, École Française de Rome, Rome 1974, pp. 481-504.

M. MESLIN, *Convivialité ou communion sacramentelle? Repas mithraïque et Eucharistie chrétienne*, in AA.VV., *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, De Boccard, Paris 1978, pp. 295-305.

H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Hinrichs, Leipzig 1938; Zeller, Osnabrück 1966[2].

H.W. OBBINK, *Cybele, Isis, Mithra*, Bohn, Haarlem 1965.

L. PATTERSON, *Mithraism and Christianity. A Study in Comparative Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1921.

J. RIES, *Religion et culte de Mithra en Orient et en Occident*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979.

F. SAXL, *Mithras, typengeschichtliche Untersuchungen*, Keller, Berlin 1931.

K. SCOTT, *The imperial Cult under the Flavians*, Kohlhammer, Stuttgart 1936.

P. THIEME, *Mitra and Aryman*, «Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences», 41, 1957, pp. 1-96.

R. TURCAN, *Note sur la liturgie mithriaque*, «Revue d'histoire des religions», 194, 1978, pp. 147-157.

ID., *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Brill, Leiden 1975.

M.J. VERMASEREN, *De Mithrasdienst in Rome*, Centrale Drukkerij, Nijmegen 1951.

ID., *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Paris-Bruxelles 1960.

V.J. WALTERS, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, Brill, Leiden 1974.

G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte* I-II, «Numen», 1, 1954, pp. 16-83; 2, 1955, pp. 46-134.

ID., *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965.

ST. WIKANDER, *Études sur les mystères de Mithra*, Vetenskap-Societeten i Lund, Arsbok 1950, pp. 5-46.

Parte prima

# IL RUOLO E LE FUNZIONI DEL DIO MITRA NELL'INDIA VEDICA

# Capitolo primo
# IL DIO VEDICO MITRA*

### 1. *Problemi di etimologia e di origine*

L'etimologia del nome *Mitra* è stata più volte studiata, già a partire dal documento più antico della letteratura indiana, il *Ṛgveda*. Nel 1907 Meillet ha dimostrato in modo convincente che il termine *mitra* ha il significato di «contratto»[1]: questa interpretazione è stata accolta da molti autorevoli indianisti, tra i quali Dumézil, Varenne, Renou e Thieme. Il linguista Mayrhofer[2] ha approfondito la ricerca, mostrando che *mitram* significa «contratto»: il dio Mitra, dunque, è considerato amico dell'uomo che rispetta il contratto. L'indianista W. Lentz vede invece nel termine *mitra* il senso di *pietas*.

Gonda – che ha dedicato un intero volume al dio: *The Vedic God Mitra*[3] – non è d'accordo con l'etimologia *mitra* = «contratto». Ai suoi occhi la nozione di amico implica una relazione, un'associazione su un piano di uguaglianza. Ora, afferma Gonda, Mitra è amico dell'uomo, ma l'uomo non è amico di Mitra nello stesso modo: Mitra è amico perché è protettore. Il sen-

* *Le dieu vedique Mitra*, in J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 37-47.

[1] A. MEILLET, *Le dieu indo-iranien Mitra*, «Journal asiatique», 10, 1907, pp. 143-159.

[2] M. MAYRHOFER, *Die bisher vorgeschlagenen Etymologien und die ältesten Bezeugungen des Mithra-Namens*, coll. «Acta iranica» 4, Brill, Leiden 1978, pp. 317-326.

[3] J. GONDA, *The Vedic God Mitra*, Brill, Leiden 1972. Cfr. anche *Mitra and mitra. The Idea of Friendship in Ancient India*, «Indologica Taurinensia», 1, 1972, pp. 71-107.

so fondamentale del termine sarebbe così «protettore dell'ordine», «restauratore dell'ordine».

Fin dal II millennio a.C. Mitra è presente in India, in Iran e in Asia minore. Nel trattato stipulato intorno al 1380 a.C. tra il re ittita Suppiluliuma I e il re Shattiwaza di Mitanni il dio Mitra è nominato tra i garanti del contratto, insieme, tra gli altri, al dio Varuṇa. La presenza del dio in India e nell'ambiente indoeuropeo dell'Anatolia e le tracce del suo ruolo nei culti iranici dimostrano che egli occupa un posto di rilievo tra gli dei sovrani indoiranici.

Alcuni autori hanno pensato che Mitra fosse non tanto un dio particolare, quanto la divinità considerata nel suo aspetto benevolo e amicale. È la tesi di Bergaigne in *La religion védique*[4]: «Le diverse figure divine che risultano amiche degli uomini potrebbero essere in effetti le forme di Mitra, come risulta dal versetto I,14,10: 'O Agni, bevi il liquore del *soma* con Indra, con Vayu, con tutte le forme di Mitra'».

Nel suo *Vocabulaire du Ṛgveda*[5], L. Renou difende la tesi che collega l'etimologia di *Mitra* con il concetto di alleanza: «Mitra = 'amico' ci sembra chiaramente provenire da Mitra = 'alleanza' ... E proprio dal senso di 'amico' proviene a sua volta il dio Mitra, così come il demone Urtra proviene da *urtra*, 'nemico'». Gonda ritiene pericoloso accostare troppo strettamente Mitra ad «alleanza», proponendo così un contesto che ricorda quello semitico dell'Alleanza di Jahvè.

Parlando della relazione tra l'espressione personale e quella impersonale del medesimo concetto – *mitra* nel caso specifico – Gonda ritiene che vi sia in questo caso un difficile problema cronologico. Egli afferma che, se mettiamo in parallelo il nome *Mitra* del dio e l'aggettivo *mitram*, abbiamo chiaramente l'impressione che il dio *Mitra* preceda l'aggettivo. In questo Gonda si ricollega a Bergaigne, il quale – come si è or ora ricordato – pensava che «le diverse figure divine che risultano amiche degli uomini potrebbero essere in effetti le forme di Mitra».

L'idea di alleanza è sottolineata anche da un indianista francese, Jean Varenne, nel suo studio sulla religione vedica[6]. Dopo aver notato che il *Ṛgve-*

[4] A. BERGAIGNE, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, I-IV, Champion, Paris 1963³, III, pp. 110-111.

[5] L. RENOU, *Études sur le vocabulaire du Rgveda*, Institut Français d'Ethnologie, Pondichéry 1958.

[6] J. VARENNE, *La religion vedique*, in H.-Ch. PUECH, *Histoire des religions*, vol. I, «Encyclopédie de la Pléiade», Gallimard, Paris 1970, pp. 578-624 [trad. it. *Storia delle religioni*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1976].

*da* sembra attribuire scarsa importanza a Mitra, «dal momento che gli viene dedicato un solo inno», Varenne insiste sul fatto che questo testo rende a Varuṇa e a Mitra un omaggio congiunto, in cui è difficile distinguere chiaramente un dio dall'altro[7]. Mitra – per Varenne – era già anticamente la personificazione del contratto e dell'alleanza: «innanzi tutto, beninteso, del contratto tacito che legava gli dei agli uomini nell'esercizio del culto: il dovere di ogni fedele era infatti quello di celebrare i sacrifici, mentre quello della divinità era di accordare in cambio le grazie richieste nella liturgia»[8].

Così, in opposizione a Gonda, Varenne insiste, come Renou, sull'idea di alleanza che è legata al nome stesso del dio Mitra. Per Varenne, inoltre, questa alleanza si colloca in relazione alla liturgia vedica.

Nella sua opera *Mitra-Varuna*, pubblicata nel 1940, Dumézil parte dall'idea di Meillet, che nel 1907[9] proponeva di definire il dio indoiranico Mitra come il contratto personificato. Dumézil osserva che la teoria del contratto giuridico si è ampiamente sviluppata dopo il 1907 e che le due nozioni di contratto giuridico e di amicizia sentimentale, che risultavano inconciliabili agli occhi di Meillet, appaiono ora come due impoverimenti, due specificazioni divergenti, assai recenti l'una e l'altra e soprattutto slegate dalla realtà antica. L'idea più arcaica, secondo Dumézil, è l'idea di scambio. La nozione preistorica di *mitra* è caratterizzata «da un suffisso strumentale o d'agente», applicato alla radice *mei*, «scambiare». Secondo Dumézil, questa radice ha prodotto, nelle lingue indoeuropee, il sanscrito *mayate*, «egli scambia», il latino *munus*, «dono, servizio», l'antico slavo *mena*, «cambiamento», «scambio», «contratto». Per Dumézil da questa radice derivano le parole che significano «contratto», «stato di pace», «ordine»[10].

Ritornando sulla questione dell'etimologia, nel suo *Les dieux souverains*, del 1977, Dumézil propone una serie di osservazioni assai importanti[11]:

a) «Per quanto sicura e indiscutibile, difficilmente una etimologia definisce in modo adeguato una divinità importante, dal momento che l'attività di una divinità importante presenta necessariamente un grande numero di aspetti e di usi»[12].

[7] *Ibid.*, p. 593.

[8] *Ibid.*, p. 594.

[9] A. MEILLET, *Le dieu indo-iranien Mitra*, cit., pp. 143-159.

[10] G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Gallimard, Paris 1940, pp. 46-47.

[11] ID., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977, pp. 81-83 [trad. it. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

[12] *Ibid.*, p. 81.

b) Per Mitra, agli occhi di Dumézil, «la spiegazione più ovvia rimane quella proposta da Antoine Meillet all'inizio del secolo, che si fonda sopra un dato incontestabile: nello *Yašt* dedicato al dio omonimo dell'indiano Mitra, l'avestico *mithra* è un appellativo che significa 'contratto' e che si riferisce a una delle specificazioni dell'azione del dio più importanti per gli uomini e peraltro ben esplicitata dall'India»[13].

c) A proposito della posizione di Gonda, Dumézil ritiene che la sua ipotesi di «*redress, restoration and refreshment*» si basi su audaci interpretazioni, fondate sì su cento pagine di traduzione e commento di testi vedici, ma in realtà niente affatto giustificate. Per Dumézil, Gonda è vicino alla soluzione quando interpreta *Mitra*, sulla base di uno studio etimologico, come un dio che conserva e restaura l'ordine.

d) «In queste condizioni – conclude Dumézil – insisto dunque nel preferire di partire, con Meillet, da un appellativo indoiranico *mi-tra*, che significa 'strumento (suffisso *-tra*) dell'accordo', 'dell'intesa' (radice *mei-*) e che sopravvive nell'avestico *mithra*: tale concetto sarà stato semplicemente personificato e reso animato per designare quella divinità che tra le sue più utili funzioni aveva appunto quella di promuovere l'intesa tra gli uomini. Ma naturalmente questo nome non esprimeva la totalità delle funzioni e dei caratteri del dio più di quanto facciano i nomi che i cristiani attribuiscono a Cristo (Redentore, Figlio di Dio, Figlio dell'Uomo, Verbo, Agnello, Bambino Gesù, ecc. ...), nomi che, evidenziando un elemento importante della cristologia, avrebbero potuto diventare il suo nome canonico»[14].

Al termine della discussione sull'etimologia del nome *Mitra* possiamo dire che:

a) Mitra è un dio arcaico del mondo indoeuropeo, documentato nel II millennio a.C. in India, in Iran e in Asia minore.

b) L'indagine etimologica, fin dalle ricerche di Meillet nel 1907, ci orienta chiaramente verso il concetto di «contratto». Concorda nel 1977 Georges Dumézil nel ritenere fondamentale questa nozione di contratto.

c) Alcuni indianisti (Renou e Varenne) allargano questa idea fino alla nozione di alleanza, legata al nome stesso del dio Mitra.

d) Gonda tende a difendere un significato di base in cui si può cogliere l'idea di ordine, mantenimento, protezione dell'ordine. Da questa idea deriva il concetto di relazioni amicali, dal momento che ogni protettore si interessa del proprio protetto.

[13] *Ibid.*, p. 82.

[14] *Ibid.*, p. 83.

## 2. *Mitra nel* Ṛgveda

### Informazioni generali

Il *Ṛgveda* è il più antico dei testi sacri che introducono la produzione letteraria del brahmanesimo e si collocano, spiritualmente e cronologicamente, al principio della storia religiosa dell'India indoeuropea. I *Veda* costituiscono il sapere sacro che il fedele considera una eterna rivelazione divina. Ben presto si sviluppa la teoria dei *rishi*, i «veggenti», i profeti che non avrebbero materialmente composto i canti, ma li avrebbero «visti» con un occhio ultraterreno. Questo carattere divino dei *Veda* è diventato un dogma in numerosi ambienti brahmanici.

> Poiché la dottrina dell'eternità dei *Veda* è uno degli articoli di fede irrinunciabili del brahmanesimo, i filosofi indiani hanno sempre cercato di attribuire a tale dottrina un fondamento logico. L'autorità della parola dei *Veda* può essere considerata una dottrina fondamentale dell'India. Tuttavia i *Veda* non sono conosciuti da tutto il popolo indiano, ma appartengono alla piccola ma elevata classe sociale dei sacerdoti, i *brāhmaṇa*[15].

Il *Ṛgveda*, in 10 libri, è costituito da 1.028 inni, organizzati in un numero variabile di strofe (da 1 a 58, per un totale di 10.600 strofe, quasi tutte di 4 versi). È scritto in sanscrito arcaico, che si distingue dal sanscrito classico per la ricchezza delle forme e per l'accentazione. Gli inni del *Ṛgveda* possiedono un alto grado di potenza poetica.

> L'impiego abile del metro per suscitare stati d'animo diversi, l'ampio uso di comparazioni insolite, la vivacità delle descrizioni, la potente fantasia che appare nella narrazione dei vari eventi assicurano a questi inni un posto d'onore nella storia dell'arte poetica di tutti i tempi[16].

Il *Ṛgveda* aveva soprattutto scopi cultuali: si tratta di poemi in cui si fa appello agli dei e si chiede il loro aiuto, la protezione dei bambini, delle greggi, delle ricchezze.

[15] H. de GLASENAPP, *Les littératures de l'Inde, de l'origine à l'époque contemporaine*, Payot, Paris 1963 (che offre un eccellente sguardo d'insieme sulle letterature dell'India): cfr. pp. 39-49.
[16] *Ibid.*, p. 49.

## L'inno a Mitra

### *a) Il testo di* Ṛgveda *3,59, l'inno dedicato al dio Mitra*

Lo si chiama Mitra perché mette d'accordo gli uomini,
lui che sostiene la terra e il cielo.
Guarda i popoli senza batter occhio:
a Mitra offrite la libazione con il burro fuso.

Eminente e provvisto di beni sia quel mortale
che ti serve secondo il suo voto, o Mitra Āditya!
Non è ucciso né vinto colui che tu proteggi:
l'angoscia non lo coglie né da vicino né da lontano.

Senza malattie, godendo dell'offerta,
con le ginocchia piantate sulla terra,
permanendo nel voto di Mitra Āditya,
possiamo noi essere nella sua benevolenza.

Questo Mitra adorabile, benevolo,
il dominatore! È nato il Signore!
Possiamo noi essere nella sua benevolenza,
nella santa grazia del dio che viene celebrato.

Il grande Āditya, al quale ci si accosta con reverenza,
mette d'accordo gli uomini, lui che veglia sul suo cantore.
A Mitra, il più degno di lode,
libate sul fuoco questa oblazione!

Del dio Mitra che sostiene il suo popolo
la grazia assicura in dono celeste,
la più brillante fama.

Per la sua maestà Mitra
ha superato il cielo; immensamente
ha superato la terra per la sua fama.

A Mitra si sottoposero le cinque razze,
al dio la cui forza è soverchiante.
Egli porta tutti gli dei.

Mitra tra gli dei, tra gli uomini,
ha creato per l'uomo che distende il canestro
dei godimenti, rispondendo alla sua voce.

*b) Il significato religioso del testo*

Alcuni autori hanno ridimensionato il significato religioso di questo testo. Geldner, in *Der Ṛigveda I*, parla di un inno privo di colore (*farblose Mitralied*)[17]; Meillet di un dio indoiranico Mitra «presentato in un inno assai poco significativo»[18]. Al contrario, Thieme ritiene piuttosto equilibrata la composizione di questo poema, in cui la dottrina è perfettamente in sintonia con il nome del dio[19]. Gonda considera importante questo testo[20]. In effetti l'inno presenta il dio Mitra come colui che presta aiuto a chi lo invoca e che sostiene chi è suo fedele: non lo ucciderà e non lo importunerà.

Il versetto 1 di *Ṛgveda* 3,59 impiega il verbo *yātayati*, un verbo che è stato tradotto in modi diversi. La traduzione è di grande importanza per cogliere il significato dell'azione divina di Mitra:

a) secondo Varenne-Renou[21] il dio si chiama Mitra perché mette d'accordo gli uomini. L'idea di «mettere d'accordo» è particolarmente presente nel testo;

b) per Geldner[22]: «Der sich Mitra (Freund) nennt, eint die Menschen» («Colui che si chiama Mitra [amico], unisce gli uomini»): Mitra è *yātayajjana* perché mette amicizia e accordo tra gli uomini;

c) Gonda[23] propone una traduzione a suo parere più accurata: «Mitra he is named (or, he names himself) (because) he marshals men in their proper position» («È chiamato [o chiama se stesso] Mitra [perché] pone gli uomini nella posizione che compete loro»). Per Gonda, dunque, Mitra «dispone» gli uomini, li dispone nel loro ordine.

In questo modo, secondo Gonda, il dio Mitra dell'inno *Ṛgveda* 3,59 non è il dio del contratto, ma il dio «benevolo e benefico che mette le cose in ordine, che mantiene e restaura l'ordine» (p. 101): Mitra è il dio cosmico e sovrano che mette ordine nel mondo.

[17] K. Fr. GELDNER, *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*, I-III, rist. Harvard University Press, Cambridge/USA 1951, pp. 406-407.

[18] A. MEILLET, *Le dieu indo-iranien Mitra*, cit., p. 146.

[19] P. THIEME, *Mitra and Aryman*, «Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences», 41, 1957, pp. 1-96.

[20] J. GONDA, *The Vedic God Mitra*, Brill, Leiden 1972, pp. 91-101.

[21] J. VARENNE (a cura di), *Le Veda, premier livre sacré de l'Inde*, prefazione di L. RENOU, coll. «Trésor spirituel de l'humanité», Éditions Planète, Paris 1967, ristampa Marabout, Verviers 1967.

[22] K. Fr. GELDNER, *Der Rigveda*, cit.

[23] J. GONDA, *The Vedic God Mitra*, cit., pp. 91-101.

## Mitra nel *Ṛgveda* secondo Gonda

La posizione di Gonda, che ha dedicato diversi lavori a questo problema, può essere sintetizzata così: egli si oppone alle diverse teorie che vogliono porre all'origine del dio Mitra il tema del contratto. In particolare alla teoria proposta fin dal 1907 da Meillet, che parlava della «potenza immanente del contratto, dio onnisciente che sorveglia ogni cosa, avendo per occhio il sole, che vede tutto, ... che sostiene l'ordine del mondo e punisce con terribile forza le infrazioni commesse dagli uomini e dagli dei ...; un fenomeno sociale divinizzato».

Mitra sarebbe dunque la personificazione indiana del contratto, a seguito del passaggio dall'astrazione a una realtà divina. Ma Gonda afferma di non trovare questo nel testo. A suo avviso è un grave errore di metodo fare etimologia per mezzo della sociologia, come appunto nel caso della spiegazione di Mitra che fa ricorso alla teoria del contratto. Agli occhi di Gonda, gli indianisti francesi hanno troppo privilegiato questa nozione sociologica, fondata in parte sulle teorie di Mauss. Gonda ritiene, insomma, che l'interpretazione contrattuale del dio Mitra non sia conforme al testo vedico. A suo parere, con Meillet condividono lo stesso errore anche Dumézil, Thieme, Duchesne-Guillemin.

Per Gonda bisogna soprattutto evitare il termine *covenant*, «alleanza», che finirebbe per proporre un parallelo tra l'alleanza biblica tra Jahvè e il suo popolo e l'alleanza tra Mitra e il suo fedele o i suoi fedeli. Il termine «alleanza» corre il rischio di porre fuori strada.

Gonda pensa che Mitra sia il dio che conserva il *ṛta*, «l'ordine supremo e fondamentale del mondo». Il suo ruolo è quello di preservare l'ordine del mondo. Da questo aspetto della conservazione dell'ordine derivano la simpatia, l'amicizia, la benevolenza, il desiderio di protezione. Così come la relazione di Mitra con il fuoco e con la luce di giorno; così come la sua associazione a tutta una serie di fenomeni.

Partendo da questo ruolo di conservatore dell'ordine si spiega poi la nozione di protezione, che finisce per fare di Mitra il dispensatore per eccellenza della benevolenza. Dumézil rimprovera a Gonda di forzare eccessivamente i testi sanscriti.

## *3. Mitra e Varuṇa nella religione vedica. Una coppia divina*

### Varuṇa secondo Bergaigne

Nello studio più approfondito compiuto nel XIX secolo, cioè *La religion védique*, Bergaigne sviluppa una serie di considerazioni su Mitra e Varuṇa. Ai suoi occhi, e in una certa misura, «Mitra sarebbe non tanto un dio particolare, quanto la divinità considerata nel suo aspetto benevolo, amicale»[24]. Il nome *Mitra* ha finito per diventare sinonimo di «amico».

Bergaigne pensa che la mitologia comparata non abbia sbagliato nel comparare Varuṇa a Urano. Egli parte dalla radice sanscrita *vri*, presente in *Varuṇa*, e analizza come i poeti indiani abbiano proceduto nel cercare il senso di Varuṇa. Bergaigne individua un significato che gli appare particolarmente importante: *vri* = «avvolgere». Il senso è «avvolgere in lacci»: sono i lacci di Varuṇa. «Il valore etimologico del termine *varuṇa*, 'che avvolge', va precisato nel senso di 'che imprigiona, che rinchiude, che trattiene', senso che, del resto, non sarebbe per nulla incompatibile con il senso di 'cielo', appellativo del dio»[25].

### Gli aspetti solari di Mitra e Varuṇa secondo Bergaigne

I commentatori indiani hanno fatto di Mitra il dio del giorno e di Varuṇa il dio della notte. «Mitra e Varuṇa, uniti in coppia, sono l'uno e l'altro divinità della notte e del giorno, e Varuṇa, anche quando è da solo, conserva un suo lato luminoso: ma ha anche un lato oscuro e, se lo si paragona a Mitra, è incontestabilmente questo lato oscuro a dimostrarsi opposto alla natura primariamente luminosa del suo compagno»[26]. Mitra e Varuṇa assumono insieme il ruolo di divinità del giorno. Quando è nominato da solo, Varuṇa è spesso presentato come dio del giorno, ma anche come dio della notte. Invece Mitra, da solo, non è mai dio della notte.

Una serie di testi oppone Mitra e Varuṇa come dei del giorno e della notte. Agni è a volte identificato sia con Mitra che con Varuṇa. È il caso di *Ṛgveda* 10,8,4 e 5, di cui Bergaigne traduce il versetto 4b in questo modo:

24 A. BERGAIGNE, *La religion védique*, cit., III, p. 110.
25 *Ibid.*, p. 114.
26 *Ibid.*, p. 117.

«Tu prendi sette posti affinché la legge sia osservata, generando Mitra per te stesso». Bergaigne interpreta i sette posti che prende Agni come i diversi soggiorni nei sette mondi.

## Gli aspetti meteorologici di Mitra e Varuṇa

La coppia Mitra-Varuṇa dona la pioggia agli uomini, afferma Bergaigne[27]. A loro si chiede la pioggia, ed essi fanno in modo che la pioggia scenda: «Donate in abbondanza l'acqua preziosa e divina» (*Ṛgveda* 7,65,4). Si pensa che Mitra e Varuṇa, associati in coppia, facciano scendere le acque del cielo sulla terra. In *Ṛgveda* 5,63, ancora, Mitra e Varuṇa, dei sovrani e custodi delle leggi, salgono sul loro carro e fanno scendere una pioggia abbondante. Ma le acque sono anche presentate come il luogo di soggiorno di Varuṇa. Egli è al centro dei fiumi celesti, circondato da sette sorelle.

## Mitra e Varuṇa nella liturgia

Bergaigne[28] segnala alcuni testi che ci mostrano Varuṇa assimilato ad Agni, il fuoco sacro, così come a Soma, la bevanda cultuale. Varuṇa è colui che accende Agni, che canta le preghiere, che prepara il Soma. Varuṇa assume dunque un ruolo sacerdotale.

D'altra parte, Agni viene spesso comparato a Mitra:

*Ṛgveda* 6,2,1: «Tu, o Agni, hai la gloria di un principe come Mitra»;

*Ṛgveda* 1,38,13: «Agni, che brilla come Mitra»;

*Ṛgveda* 6,3,1, parlando di Agni: «Il mortale che proteggi dall'abbandono e dall'angoscia, o dio, tu che sei Mitra accompagnato da Varuṇa».

«Varuṇa e Mitra paiono rappresentare, in quanto opposti l'uno all'altro, il primo l'Agni o il Soma invisibile, o ancora colui che prepara o custodisce scrupolosamente l'Agni o il Soma; il secondo, l'Agni o il Soma che invece si manifestano apertamente sotto la forma del lampo o del sole. Più spesso ancora Mitra pare essere la forma terrena del fuoco o del Soma, opposta alla sua forma celeste, personificata in Varuṇa»[29].

*Ṛgveda* 9,77,5: «La linfa energica e potente (il Soma) scende dal cielo, grande Varuṇa, infallibile nei confronti di colui che esce dalla retta via; è stata spremuta, Mitra sacro, nelle dimore...».

[27] *Ibid.*, p. 122.

[28] *Ibid.*, p. 132.

[29] *Ibid.*, p. 136.

## Il ruolo subordinato di Mitra

Varuṇa e Mitra appaiono, dunque, legati l'uno all'altro. Ma alcuni testi del *Ṛgveda* mostrano che Mitra ha un ruolo subordinato rispetto a Varuṇa. Le conclusioni di Bergaigne:

> «Credo dunque di poter riassumere la discussione sulla differenza tra Mitra e Varuṇa nella liturgia affermando che Mitra differisce da Varuṇa non soltanto in quanto fuoco o Soma terreno, opposto al fuoco o Soma celeste, ma più in generale in quanto forma inferiore, perché manifestata, dell'uno o dell'altro principio, opposta alla loro forma superiore o misteriosa»[30].

In questa analisi – assai approfondita – della religione vedica Bergaigne ha dimostrato che nel *Ṛgveda* Mitra e Varuṇa si presentano come una coppia di dei sovrani. Il merito dello studioso è di averlo messo in evidenza già alla fine del XIX secolo, orientando così la ricerca verso una strada corretta e feconda.

## *4. Gli inni a Varuṇa e a Mitra*

Una serie di testi vedici associa le due divinità.

### A Varuṇa (*Ṛgveda* 5,85)

Canto al sovrano una grande, profonda
preghiera, che l'inclito Varuṇa apprezzerà,
lui che ha spiegato la terra come il macellaio fa con la pelle
per distenderla sotto il sole.

Nelle foreste ha disteso l'aria,
nei destrieri la vittoria, nelle vacche il latte.
Nei cuori Varuṇa ha posto l'intelletto, nelle acque il fuoco;
nel cielo il sole, sul monte il soma.

Inclinandone i bordi, ha riversato il barile
sui mondi, sullo spazio intermedio.
Re di tutta la natura, innaffia così il suolo,
come la pioggia l'orzo.

[30] *Ibid.*, p. 139.

Innaffia il suolo, la terra e il cielo,
quando Varuṇa desidera il latte.
Della nube si rivestono allora i monti,
con la loro forza i guerrieri ne sciolgono la stretta.

Ho da annunciare questa grande magia
di Varuṇa, illustre figlio dell'Asura:
è lui che, nello spazio, misurò con l'aiuto del sole,
come una misura, la terra.

Nessun altro ha tentato quest'altra magia
potente del dio poeta: che i fiumi luccicanti,
rovesciando le loro acque nell'unico oceano,
non lo riempiano mai.

O Varuṇa, un amico come Aryaman o Mitra,
o un fratello, un familiare, vicino o lontano da noi,
qualunque sia il male che gli abbiamo fatto,
o Varuṇa, scioglicelo!

Come giocatori che barano, sia che l'abbiamo fatto
consapevolmente o senza averlo saputo,
o dio, scioglicelo, dacci tregua!
Che possiamo esserti cari, o Varuṇa!

### Il perdono accordato da Varuṇa (*Ṛgveda* 7,89,5)

Se facciamo qualche danno
nei confronti del popolo degli dei, noi uomini, o Varuṇa;
se per incoscienza abbiamo danneggiato le tue leggi,
non farci del male per queste mancanze, o dio.

Altri testi associano Mitra e Varuṇa.

### A Mitra e Varuṇa (*Ṛgveda* 1,137)

Le nostre pietre hanno spremuto il *soma*: venite a noi!
Mescolati al latte, i nostri succhi sono inebrianti, o dei;
venite a noi, Sovrani che toccate i cieli:
questi *soma* sono per voi, o Mitra, Varuṇa,
quelli puri e quelli mescolati al latte!

Sì, ecco per voi due i *soma* preparati,
resi burro, mescolati al latte, Mitra, Varuṇa!
Al risveglio dell'aurora, al levarsi del sole,
sono stati spremuti i succhi per Mitra, Varuṇa,
il dolce *soma*, affinché ne bevano secondo l'Ordine.

Proprio come si prende il latte della Vacca dell'Aurora
è stato ricavato il succo dagli steli del *soma*;
venite a noi, qui, a bere il *soma*
preparato per voi due, o Mitra, Varuṇa,
spremuto per voi, Signori, affinché tutti ne bevano!

### A Mitra e Varuṇa (*Ṛgveda* 5,63)

O guardiani dell'Ordine dai veraci statuti,
voi state nel vostro carro alla sommità del firmamento;
colui che proteggete, o Mitra e Varuṇa,
la pioggia del cielo lo gonfia del suo miele.

O Mitra e Varuṇa, governate questo mondo da sovrani,
regnate nel rito, voi che vedete attraverso il sole.
Imploriamo da voi la pioggia, il dono, l'immortalità.
Gli dei tonanti percorrono terra e cielo.

Sovrani possenti, tori, signori del cielo e della terra,
Mitra e Varuṇa dalle grandi avanzate, voi
vi appressate al grido con le nubi scintillanti;
fate piovere il cielo con la magia dell'Asura.

La vostra magia, o Mitra e Varuṇa, è stabilita in cielo:
il sole cammina, fiaccola, arma scintillante;
con la nube e la pioggia lo celate nel cielo.
O Parjanya, si avviluppano le deliziose gocce.

I Marut attaccano il rapido carro per la loro gloria,
come un guerriero che va in conquista.
Gli dei tonanti percorrono gli spazi scintillanti;
O sovrani, innaffiateci con il latte del cielo!

È una lingua scintillante, ristoratrice e terrifica,
quella che parla Parjanya, o Mitra e Varuṇa.
I Marut si rivestono di nubi grazie alla loro magia.
Fanno piovere il cielo, rosso, immacolato.

O saggi Mitra e Varuṇa, voi proteggete i riti
secondo la legge, grazie alla magia dell'Asura.
Regnate su tutto l'universo secondo l'Ordine,
collocate in cielo il carro del sole, come segno.

(*Ṛgveda* 5,68)

Orsù, cantate per Mitra, Varuṇa,
cantate ispirati,
cantate, signori, il potente Ordine.

I due re, Mitra e Varuṇa,
hanno per soggiorno il burro rituale,
questi dei che si celebrano con gli dei!
Aiutateci, Mitra e Varuṇa,
a ottenere i benefici della terra e del cielo,
poiché siete sovrani presso gli dei!

Servendo l'Ordine del mondo con l'Ordine stesso,
questi dei hanno ottenuto la forza creatrice:
si rafforzano per liberarci dal male.

Fanno piovere il cielo, fanno scendere le acque.
Sì, Mitra, Varuṇa, che detengono i doni
hanno avuto accesso alla potenza sovrana!

Nel *Ṛgveda* la distinzione tra Mitra e Varuṇa non è frequente. I due dei si presentano complementari e solidali. Dobbiamo quindi chiederci quale sia l'origine di questa solidarietà.

Nel *Ṛgveda* orale le due divinità coesistevano senza davvero distinguersi? Nel giro di qualche secolo i teologi e i sacerdoti hanno sviluppato una teologia differenziata, che era del tutto assente alle origini. È questa la tesi di Thieme.

Gli dei Mitra e Varuṇa furono oggetto fin dalle origini di una teologia differenziata, nota agli autori degli inni, che pure non si dettero pensiero di dare espressione a tale teologia. È questa la teoria della maggior parte degli studiosi dei *Veda*. Fermiamoci allora di fronte a questo problema fornendo, tra le altre, la soluzione proposta da Georges Dumézil. E concludiamo questo capitolo citando un testo significativo di Dumézil:

La conservazione di due divinità di primo piano sia sull'Indo che sull'Eufrate, per tanti secoli, si spiega soltanto alla luce del fatto che esse non rischiano mai di

essere dei doppioni; alla luce del fatto, in altre parole, che la loro coesistenza è fondata su una distinzione integrale e irriducibile, tale purtuttavia che la presenza di uno dei termini implica, accanto ad essa, la presenza dell'altro[31].

Nel Capitolo secondo affronteremo questo importante problema: la coesistenza dei due dei sovrani Varuṇa e Mitra.

[31] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, cit., pp. 56-57. Per apprezzare l'enorme lavoro compiuto da Georges Dumézil nelle sue ricerche sul mondo indoeuropeo disponiamo di H. COUTAU-BÉGARIE, *L'œuvre de Georges Dumézil. Catalogie raisonné, suivi de textes*, Economica, Paris 1998.

# Capitolo secondo
# MITRA E VARUṆA, DEI SOVRANI*

Dopo essersi occupato dei meccanismi e delle rappresentazioni della sovranità indoeuropea, Dumézil pubblica nel 1940 *Mitra-Varuna*[1], affrontando il problema della concezione bipartita della sovranità, che pare fosse quella degli Indoeuropei e che dominava ancora, all'epoca dei documenti più antichi, le mitologie di una parte di queste popolazioni. A partire da questa ricerca, Dumézil ha sviluppato la sua concezione delle tre funzioni sociali e la sua dottrina della teologia tripartita all'interno del mondo indoeuropeo arcaico[2]. Abbiamo riassunto le concezioni duméziliane in una cronaca della «Revue théologique de Louvain»[3].

* *Mitra et Varuṇa, dieux souverains*, in J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 48-59.

[1] G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Gallimard, Paris 1940.

[2] ID., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, vol. III, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard, Paris 1945[6]; ID., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, coll. «Latomus» 31, Bruxelles 1958 [trad. it. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, con prefazione di J. Ries: *La riscoperta del pensiero indoeuropeo: l'opera magistrale di Georges Dumézil (1898-1986)*, Il Cerchio, Rimini 1988]; ID., *Les trois fonctions dans le Rigveda et les dieux indiens du Mitani*, «Académie Royale de Belgique – Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques», quinta serie, 47, 1961, pp. 265-298; ID., *The Vedic God Mitra. A Resume of Theses and References*, «Journal of Mithraic Studies», 1, 1976, pp. 26-35.

[3] J. RIES, *Héritage indo-européen et religion romaine*, «Revue théologique de Louvain», 7, 1976, pp. 476-489.

Al termine di una lunga ricerca, Dumézil ha ripreso e sintetizzato il suo lavoro in un capitolo della sua opera del 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*[4].

I due lavori di sintesi che abbiamo citato guideranno la nostra ricerca in questo Capitolo secondo. Vi aggiungeremo alcune osservazioni relative alle ricerche di altri indianisti. Le indagini di Dumézil rimangono, comunque, le più approfondite e le più diffuse nel campo degli studiosi dei *Veda*.

## 1. *Gli dei indoiranici delle tre funzioni*

### Gli dei indiani di Mitanni

La scoperta, nel 1907 a Bogazköy, di una lista di divinità ha segnato una nuova tappa nella storia religiosa del mondo indoeuropeo. Tra queste tavolette cuneiformi si trovano alcuni documenti storici che parlano di un trattato concluso intorno al 1370 a.C. tra il re di Mitanni e il re ittita Suppiluliuma I. Per i due sovrani fanno da garanti i rispettivi dei. Tra i testimoni del re di Mitanni troviamo:

*mi-it-ra-aš-ši-il // a-ru-na-aš-ši-il-in-dar // na-ša-at-ti-ia-an-na.*

Si tratta dei quattro nomi divini più comuni nel *Ṛgveda*. Per primo si trova il nome del dio Mitra. I nomi di Mitra e di Varuṇa sono seguiti da *yi-il*, che è una desinenza finale hurrita che significa «in coppia». Questa desinenza, dunque, sottolinea la coppia divina formata da Mitra e Varuṇa. Accanto abbiamo Indra e i Nāsatya (Ašvin). Troviamo così, nel XIV secolo a.C., un gruppo di divinità indoeuropee in Anatolia, nel medesimo periodo in cui un altro gruppo delle medesime divinità si espande nelle valli dell'Indo e del Gange. Al vertice di entrambi questi gruppi c'è una coppia divina, formata da Mitra-Varuṇa. Mentre gli indianisti e gli ittitologi si affannavano a proporre le più diverse teorie, Dumézil comprese che era invece necessario indagare direttamente i testi vedici e i rituali indoiranici. Fu l'inizio di scoperte molto interessanti.

[4] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977 [trad. it. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

## Gli dei di Mitanni nei *Veda*

Il gruppo divino di Bogazköy compare nella letteratura vedica sia in versi che in prosa.

– *Il rito del solco sacro.* Nel rituale vedico, al momento di tracciare il rettangolo in cui si prepara lo *āhavanīya* (il fuoco che trasmette le preghiere agli dei), ci si rivolge alla vacca mitica Kāmadhuk, dicendo: «Produci (come latte) ciò che essi desiderano: a Mitra e a Varuṇa, a Indra, agli dei Aśvin, a Pusan, alle creature, alle piante».

– *L'inno agli dei delle tre funzioni.* In *Ṛgveda* 10,125 l'inno mette in scena Vāc, la Parola eterna, fondamento dell'Universo, che proclama: «Sono io che vado con i Rudra, con i Vasu, con gli Āditya e con tutti gli dei'. Sono io che porto Mitra-Varuṇa, i due, io che porto Indra-Agni, io che porto gli Aśvin, i due»[5].

a) La Parola eterna procede con quattro gruppi divini e porta tre coppie di dei personali: Mitra-Varuṇa, Indra-Agni e gli dei Aśvin. Sono le stesse divinità di Bogazköy; il primo e il terzo gruppo sono caratterizzati dal termine *ubhā*, «i due». Si tratta di un insieme naturale.

b) La Parola, Vāc, fornisce agli uomini dei benefici, che sono enumerati nelle strofe seguenti : è dominatrice (strofa 3); dona il nutrimento (strofa 4); tende l'arco di Rudra (strofa 6). Questi tre benefici corrispondono a tre funzioni: amministrazione del sacro, azione guerriera e nutrimento degli uomini. Si riconoscono, dunque, le tre funzioni tipiche dei *Veda*: sacerdoti, guerrieri e produttori.

c) La strofa 1 parla degli dei Āditya, che Bergaigne traduce «gli dei sovrani». Quelli principali sono Mitra e Varuṇa, gli dei che aprono la lista degli dei personali. Accanto a loro ci sono i Rudra, divinità guerriere, e i Vasu, dei delle ricchezze materiali. Siamo in presenza di una classificazione, che Dumézil chiama «tabella canonica»[6].

Ci troviamo di fronte, dunque, a un'ideologia tripartita, a cui corrispondono tre gruppi di uomini: i sacerdoti o *brāhmaṇa*, che rappresentano il sacro e il potere; i guerrieri o *kṣatriya*, che rappresentano la forza e la vittoria;

[5] Cfr. il testo in L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda*, coll. «Connaissance de l'Orient», Gallimard, Paris 1956, pp. 123-124 e in Dumézil, *Les dieux souverains*..., cit., pp. 29-31.
[6] *Ibid.*, p. 38.

gli agricoltori-allevatori o *vaiśya*, che rappresentano la ricchezza e la fecondità.

*Ṛgveda* 8,35,16-18: «Favorite il *brahman*, favorite le preghiere; favorite lo *kṣatram*, favorite gli uomini; favorite le vacche, favorite i *visah*». Dumézil sviluppa a lungo il tema delle tre funzioni in *Les dieux souverains.*

### *2. Mitra-Varuṇa, dei complementari e solidali*

#### Sul metodo

Soltanto dopo aver completato il suo dossier su Mitra-Varuṇa, Dumézil affronta la questione etimologica[7]. Egli infatti considera l'etimologia qualcosa di secondario, di utilità assai relativa nell'ambito della storia delle religioni.

> Per quanto sicura e indiscutibile, difficilmente una etimologia definisce in modo adeguato una divinità importante, dal momento che l'attività di una divinità importante presenta necessariamente un grande numero di aspetti e di usi. Le mitologie sono piene di personaggi i cui nomi, anche se ben chiari, sono ben lontani dall'annunciare la totalità o anche soltanto i tratti principali del loro comportamento[8].

Abbiamo dedicato alcune pagine del Capitolo primo alle questioni etimologiche. Abbiamo visto l'importanza accordata all'etimologia di Mitra fin dalle indagini di Meillet (nel «Journal Asiatique» del 1907), secondo cui *mitra* corrisponde a «contratto». Dumézil ritiene che la spiegazione di Meillet sia fondata su un elemento incontestabile: «Nello *Yašt* dedicato al dio omonimo dell'indiano Mitra, l'avestico *mithra* è un appellativo che significa 'contratto'. Ma si tratta soltanto di una delle specificazioni dell'azione del dio». Agli occhi di Dumézil, le altre etimologie proposte sono «ingegnosi esercizi linguistici» oppure, come nel caso di Gonda, fondate e serie, ma basate su un'interpretazione discutibile di alcuni testi vedici.

Perciò Dumézil ritiene che il solo modo oggettivo per comprendere il senso profondo di un dio è «osservare il personaggio mentre agisce»[9]. Soltanto questo studio ci può fornire una descrizione autentica del ruolo che il

[7] *Ibid.*, pp. 81-85.
[8] *Ibid.*, p. 81.
[9] *Ibid.*, p. 81.

dio assume nella teologia e nella vita dei fedeli. Per Dumézil, nel caso di Mitra, «è l'analisi del carattere, dei comportamenti e delle relazioni del dio ad aver mostrato qual è il suo posto esatto nella teologia vedica»[10].

Per questa ragione Dumézil ha studiato Mitra nel quadro del dossier Mitra-Varuṇa, dal momento che Bergaigne aveva già notato che nei testi vedici le due divinità formano una coppia, fatto significativamente confermato dalle tavolette di Bogazköy.

## Il contrasto Mitra-Varuṇa

Nel *Ṛgveda*, così come a Bogazköy, Mitra e Varuṇa, pur non essendo dei doppioni, compaiono come inseparabili. Thieme, da parte sua, ritiene che nella teologia arcaica le nozioni di contratto (Mitra) e di Parola vera (Varuṇa) tendessero a semplificarsi e a ridursi a uno soltanto dei due termini. Dumézil, invece, difende la distinzione tra le due divinità fin dalle origini, sottolineando l'antitesi presente nei rapporti tra di loro.

Nei rituali vedici il rapporto tra i due dei è sempre di antitesi. La cosa non stupisce Dumézil, dal momento che certamente fin dall'epoca degli inni esistevano dei rituali (benché quelli che possediamo siano posteriori agli inni): l'innologia vedica veniva utilizzata per intero in occasione delle celebrazioni sacrificali. Questo spiega la permanenza dell'antitesi Mitra-Varuṇa dagli inni fino ai rituali; un'antitesi che troviamo affermata fin dall'inizio del *Ṛgveda* 1,115,5.

> Questa duplice forma, (l'una) di Mitra, (l'altra) di Varuṇa, il sole l'assume per rendersi visibile nel girone del cielo; illimitata (è) l'una (delle sue due) forme (massicce), quella (che è) *brillante* (l'aspetto di Mitra); l'altra, quella *nera* (l'aspetto di Varuṇa), i sauri (cioè i cavalli del sole) la avvolgono.

Sulla base di queste considerazioni tratte dai testi vedici, inni o rituali che siano, Dumézil trae una conclusione che ritiene metta fine alle lunghe discussioni degli studiosi dei *Veda*: «Da un'estremità all'altra del percorso compiuto da Mitra e Varuṇa come grandi dei sovrani, dai tempi prevedici fino al termine dei tempi vedici, la loro unione ha mantenuto lo stesso principio: una tipologia di contrasto»[11]. Ma Dumézil aggiunge subito che questo contrasto non va interpretato né come ostilità, né come rivalità. Non dobbiamo, dunque, interpretarlo come un dualismo filosofico che farebbe di

[10] *Ibid.*, p. 85.
[11] *Ibid.*, p. 59.

Mitra e di Varuṇa un dio del bene e un dio del male, un dio buono e un dio malvagio. In altre parole: contrasto ma non contrapposizione.

### *3. Mitra e Varuṇa: l'ordine del mondo*

Il ruolo delle due divinità è di mantenere e conservare il *ṛta*, cioè l'Ordine del cosmo. Dumézil ha sintetizzato tale ruolo in questo modo:

> Creazione delle parti e delle articolazioni dell'universo (compito a cui partecipano in modo più particolare altri dei, come Indra e i suoi accoliti); amministrazione, conservazione e controllo di questo universo, in particolare della sua suddivisione binaria (cielo e terra) e dei grandi meccanismi di alternanza che lo animano (il giorno e la notte, le stagioni, ecc.), sorveglianza – attraverso azioni di spionaggio – delle società umane, dei loro atti religiosi e delle loro condotte morali. Insomma, Mitra e Varuṇa sono per eccellenza coloro che conservano il *ṛta*[12].

#### I termini che esprimono l'idea di legge

Abel Bergaigne ha approfondito la questione della legge nei suoi studi sulla religione vedica[13].

*a) Il senso dei termini*

– *Dhāman* o *dharman*

La radice *dhā* significa «porre», «istituire»; la radice *dhri* ha il senso di «supportare», «mantenere». *Dhāman* = «istituzione della creazione»; *dharman* = «conservazione della creazione».

Bergaigne fa notare che il termine *dhāman* non significa «dimora», ma designa l'essenza di una cosa.

– *Ṛta*: participio passato di *ri*. Il verbo *ri* significa «elevarsi», «adattarsi», e anche «adattare». Il *ṛta* è dunque «ciò che è adattato».

– *Vrata*: viene da *vri*, che significa in particolare «custodia», «protezione».

[12] *Ibid.*, p. 60.

[13] A. BERGAIGNE, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, I-IV, Champion, Paris 1963[3].

*b) La nozione di legge*

*Dhāman* = «creazione e conservazione del mondo». Si tratta della creazione e della conservazione del mondo, della creazione e della conservazione del sacrificio. Da qui l'idea di adattamento. A ciò si aggiunge la nozione di *ṛta:* adattamento in vista dell'Ordine. Così, *ri* dà *ara*, i raggi della ruota: raggi che si adattano alla ruota in vista dell'Ordine. Dunque: *dhāman* = «fondazione»; *dharman* = «puntellamento» e *ṛta* = «adattamento». Da qui l'aggettivo «atto», «capace». Bergaigne ritiene che *ṛta* sia il termine che esprime al meglio le leggi dell'Ordine. Ma i quattro termini sono vicini. Bergaigne lo dimostra citando *Ṛgveda* 5,6,3,7: «Secondo il *dharman*, o Mitra e Varuṇa, o dei saggi, conservate i *vrata* grazie alla magia dell'Asura, secondo il *ṛta* regnate su tutto il mondo». L'avvicinamento di due o tre dei nostri termini equivale più o meno alla ripetizione di uno di essi, come accade in *Ṛgveda* 1,2,8: «O Mitra e Varuṇa, che secondo il *ṛta* siete cresciuti nel *ṛta* e siete attaccati al *ṛta*». Bergaigne segnala numerosi passi del *Ṛgveda* in cui questi termini sono praticamente sinonimi.

*c) La legge nei fenomeni della natura*

L'idea di legge è principalmente suggerita dalla successione delle notti e dei giorni. Il sole è assimilato al dio Savitri, dal momento che non viola il *dhāman*. Si dice in *Ṛgveda* 10,37,5: «Tu conservi il *vrata* dell'universo». Anche l'aurora segue il *vrata*. *Ṛgveda* 10,92,4 parla della sfera del *ṛta*: il cielo e lo spazio sconfinato. La distesa che il cielo e la terra «abitano insieme» è detta matrice del *ṛta*.

*d) L'idea di legge in ambito liturgico*

Qui si tratta ancora una volta dell'Ordine, dal momento che i riti portano ordine nel mondo e lo conservano. «In effetti – afferma Bergaigne – l'idea dei riti del sacrificio e quella dell'ordine del mondo sembrano essere state spesso fuse nella medesima formula, facendo uso di uno dei quattro termini di cui studiamo l'impiego». In ambito liturgico il *ṛta* è evidentemente molto vicino al dio Agni, al quale spettano gli epiteti *ṛtajata* e *ṛtaprajāta*, «nato nel *ṛta* ».

Mitra e Varuṇa sono per eccellenza coloro che conservano il *ṛta*.

## La distinzione tra Mitra e Varuṇa

Le due divinità hanno caratteri differenti: si tratta di un contrasto di nature. Mitra è benevolo, amichevole, amabile, rassicurante; Varuṇa è giustiziere, rigoroso, temibile. Dumézil cita due testi rilevanti in questo senso:

Inno a Mitra (*Ṛgveda* 1,25)

str. 4: «Ecco Mitra, (dio) degno di omaggi, molto favorevole, re dal buon potere temporale: è appena nato, colui che ordina. Che ci sia dato di partecipare al pensiero benevolo di questo (dio) degno del sacrificio, alla sua buona disposizione benefica».
str. 5: «Il grande Āditya va accostato con ossequio. (È colui) che porta gli uomini a organizzarsi, lui che è così favorevole al cantore. A questo Mitra, da celebrare fra tutti, versate sul fuoco l'oblazione subito (in modo che gli sia) gradita».

Inno a Varuṇa (*Ṛgveda* 1,25)

str. 1: «Se giungiamo ad abusare del voto (che ci lega) a te, dio, o Varuṇa, come dei sudditi (che abusano del voto che li lega al re) giorno dopo giorno,
str. 2: non lasciarci tuttavia alla tua arma mortale, (l'arma) che uccide, di (te) irritato, non lasciarci al furore della (tua) ira».

*a) Altre modalità di azione*

– Varuṇa dispone di legami, di nodi con cui afferra colui che intende punire. Varuṇa è un dio legatore[14]. È maestro dei vincoli e numerosi inni e cerimonie hanno soltanto lo scopo di proteggere o liberare l'uomo dai lacci di Varuṇa (*Ṛgveda* 1,24,15; 6,74,4; 8,65,3; 10,85,24). Varuṇa avvolge i malvagi nelle sue reti e ha addirittura il potere di legare e slegare a distanza. Spesso viene rappresentato con una corda in mano.

Eliade[15] cita un passo di Dumézil in *Ouranos-Varuna*:

I vincoli di Varuṇa sono magici, come è magica la sovranità stessa; essi sono il simbolo delle forze mistiche detenute dal capo e che si chiamano: giustizia, amministrazione, sicurezza reale e pubblica, tutti i «poteri».

Accanto ai vincoli di cui dispone Varuṇa c'è la *māyā*, il potere di modificare e plasmare le forme.

La nascita delle aurore, l'ascesa del sole, l'equilibrio del cielo e della terra, del mare e dei fiumi, l'alternanza del giorno e della notte (o del sole e della luna), le opere del fuoco e la discesa benefica della pioggia, insomma tutte le parti dina-

[14] M. ELIADE, *Le symbolisme de Varuna*, in ID., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952, pp. 120-160 [trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano 1980]. Sul simbolismo degli dei legatori in India.

[15] *Ibid.*, p. 126.

miche del *ṛta*, quelle che implicano un ampio movimento o un «cambiamento di vita» importante, sono dovute a questa *māyā* sovrana[16].

Nel *Ṛgveda* si parla sette volte della *māyā*, di Varuṇa, messa in relazione a un atto creatore o ordinatore.

– Le modalità di azione di Mitra si collocano in ambito giuridico. L'epiteto è *yātayajjana*, un termine a cui si danno due significati molti vicini l'uno all'altro: «che colloca le persone al posto che spetta loro»; «che porta le persone a intendersi». Benveniste attribuisce alla radice *yat* il senso di «collocarsi nel luogo adatto», «occupare il proprio posto naturale». E Dumézil aggiunge «in rapporto agli altri». Per Dumézil l'idea di contratto è fondamentale nell'azione di Mitra.

*b) Le modalità di azione di Varuṇa e di Mitra*

– L'azione di Varuṇa è violenta e repentina. A lui si collega ciò che è tagliato con la scure o cotto sul fuoco. Varuṇa ha il privilegio dell'azione primitiva.

– L'azione di Mitra, invece, è pacifica e accogliente. Nel sacrificio tutto ciò che è ben sacrificato lo è a Mitra. Mitra è il *kratu*, la forza liberatrice. Gonda attribuisce grande importanza alla nozione di *šanti*, l'acquietamento di tutti gli dei e di tutte le cose[17]. Dumézil si mostra d'accordo con Gonda. Tutto questo sottolinea la natura benevola del dio.

Mitra ha un'affinità particolare con la *sraddha*, la fiducia tranquilla, quella sorta di fede che l'uomo deve avere nei confronti di tutte le componenti soprannaturali della sua religione, dalla protezione volontaria degli dei convenientemente invocati fino all'efficacia meccanica dei riti ben celebrati[18].

*c) Le affinità cosmiche tra Mitra e Varuṇa*

Mitra e Varuṇa governano insieme il cielo e la terra, il sole e la luna, vegliando sull'alternanza del giorno e della notte. In questa azione, tuttavia, sono diversamente coinvolti, secondo Dumézil[19]. Varuṇa è lontano dagli uomini, mentre Mitra è vicino; Varuṇa è il dio della notte, mentre Mitra è il

[16] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains...*, cit., p. 65.

[17] J. GONDA, *Mitra in India*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic studies*, I-II, Manchester University Press, Manchester 1975, I, pp. 40-53.

[18] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains...*, cit., p. 68.

[19] *Ibid.*, p. 69.

dio del giorno; Mitra rappresenta la metà crescente della luna, mentre Varuṇa quella calante.

*d) Le affinità sociali e teologiche*

Le due divinità hanno entrambe la qualifica di «sovrano». Il più regale è Varuṇa: egli è direttamente unito alla funzione regale, mentre Mitra è legato alla funzione sacerdotale. Varuṇa è connesso con l'acqua, con l'oceano, con le acque celesti, che si manifestano nelle piogge abbondanti.

Mitra è maggiormente legato al fuoco e alla terra. È vicino agli uomini, ai quali offre i suoi servizi. Quando però il fuoco è considerato una potenza pericolosa, esso è più prossimo a Varuṇa che a Mitra.

### L'unità delle funzioni di Mitra e Varuṇa

Il contrasto, tuttavia, si colloca nella complementarità, fornendo infine un'impressione di unità. Nel carattere binario riconosciamo un orientamento solidale.

Le due grandi divinità hanno una natura sovrana, ma ognuna di esse interviene con un'azione di tipo diverso. Mitra è il dio più prossimo all'uomo, mentre Varuṇa è quello meno prossimo all'uomo.

## 4. *Varuṇa, sovrano celeste*

### Una sovranità universale

Nel suo *Traité d'histoire des religions* Eliade analizza la sovranità di Varuṇa[20]. Secondo l'autore, nei testi vedici l'accento non è posto tanto sui caratteri celesti di Varuṇa, quanto sulla sua qualità di sovrano[21]. Questa nozione di sovranità è effettivamente una nozione cruciale. I fedeli si sentono come schiavi in presenza di Varuṇa, il sovrano universale che tutto vede e a cui nulla sfugge. In quanto sovrano universale, Varuṇa è il custode delle norme e dell'ordine cosmico. Così Varuṇa vede tutto e non gli sfugge alcuna colpa degli uomini.

Seguendo Dumézil, Eliade mette dunque in evidenza in Varuṇa la funzione regale. Varuṇa è il maestro della *māyā*, cioè della magia. «È il simbo-

[20] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1974$^5$, p. 70 [trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999$^2$: §21, pp. 77].
[21] *Ibid.*

lo delle forze mistiche detenute dal capo e che si chiamano: giustizia, amministrazione, sicurezza regale e pubblica, tutti i 'poteri'»[22]. «Di conseguenza, Varuṇa presiede alla cerimonia indiana della consacrazione regale; *rājasūya*, del resto, altro non è che una riproduzione della consacrazione archetipica compiuta a proprio vantaggio dal primo sovrano, Varuṇa»[23].

Le considerazioni sulla sovranità universale di Varuṇa messe in evidenza da Dumézil portano Eliade a concludere che Varuṇa non è esclusivamente un dio uranico e che, peraltro, non è possibile ridurlo a epifanie naturali piuttosto che a funzioni sociali[24]. Varuṇa vede tutto, sa tutto, può tutto. È sovrano universale: il potere gli appartiene di diritto in conseguenza del suo modo di essere. Così *Ṛgveda* 7,82,2 afferma di lui che è *samrāj*, sovrano universale.

Eliade sottolinea la simmetria tra la dimensione celeste e quella regale di Varuṇa. Da un lato Varuṇa è il sovrano universale che vive lontano dall'uomo, nelle regioni celesti. Si tratta dell'aspetto contemplativo della sua natura. Ma, da un altro lato, Varuṇa dispone di forze magiche e spirituali che gli consentono di garantire l'ordine e la fecondità della natura grazie al rispetto delle leggi. Varuṇa diviene così il garante dell'ordine e della fecondità: dio della pioggia, per esempio. Secondo una tesi che gli è cara, Eliade ritiene che la sovranità magica abbia potuto svilupparsi grazie all'intuizione della trascendenza del cielo, che si trasforma infine nella teoria della sovranità magica[25].

Tutto questo ci fa comprendere perché nell'India antica, quella dei *Veda*, Varuṇa viene presentato insieme come dio del cielo e come sovrano per eccellenza.

## Varuṇa, il dio legatore

Accanto all'aspetto della sovranità universale, che fa di Varuṇa il dio del sacro per eccellenza, esiste un altro aspetto di Varuṇa: quello di dio che lega gli uomini. Varuṇa, dio del cielo e conservatore dell'Ordine del cosmo, è anche un dio legatore. Eliade ha insistito su questo aspetto[26], facendo riferimento ai lavori di Dumézil e mettendo in evidenza il sovrano magico degli dei indoeuropei, il signore dei vincoli.

[22] *Ibid.*, p. 71.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*, p. 72.
[26] Id., *Le dieu lieur et le symbolisme des nœuds*, in Id., *Images et symboles*, cit., pp. 120-160.

Varuṇa, il signore dei vincoli, è un dio temibile. Così, nel *Ṛgveda* numerosi inni chiedono a Varuṇa di liberare l'uomo catturato dai suoi lacci. Varuṇa ha il potere magico di legare a distanza, ma anche di slegare a distanza. Varuṇa è un dio legatore. Essendo *cosmocrator*, Varuṇa è onnipotente; una onnipotenza che gli conferisce poteri magici.

Ma nel simbolismo di Varuṇa con i lacci non c'è soltanto un riferimento a una potenza magica. C'è anche il piano della conoscenza e della sapienza, il cui esito è la liberazione dalle illusioni. Eliade insiste sul fatto che il pensiero indiano fu ben presto dominato dal bisogno della liberazione, il che ha prodotto uno speciale lessico: «incatenato-liberato», «legato-slegato», «attaccato-staccato»[27]. Per Eliade, l'aspetto di Varuṇa in quanto sovrano e di conseguenza legatore è assai importante per comprendere la nozione di liberazione nel pensiero religioso dell'India.

## 5. *Il dio vedico Mitra*

Dumézil ha proposto una sintesi delle sue ricerche sul «Journal of Mithraic Studies»[28].

### La struttura primitiva

Il primo problema è quello della struttura primitiva degli dei indoeuropei. Essi sono organizzati secondo le tre funzioni: Mitra-Varuṇa, dio della sovranità; Indra e i Marut, dei della difesa; i Nāsatya o Aśvin, dei della fecondità. Questi dei delle tre funzioni si trovano nei *Veda*, ma anche a Boğazköy: all'estremo orientale e occidentale delle popolazioni indoeuropee del II millennio. Questo significa che la struttura tripartita è un elemento presente nel mondo arcaico indoeuropeo. Agli occhi di Dumézil questa struttura arcaica è fondamentale. Non tenerne conto significa condannarsi a non comprendere il pensiero religioso indoeuropeo.

### Gli dei della sovranità, dei associati

Mitra e Varuṇa appaiono nel *Ṛgveda* come due dei associati: la loro sembra essere un'attività comune. Eppure non si tratta di un dio unico, e presto la separazione si renderà sempre più evidente.

[27] *Ibid.*, p. 154.
[28] G. DUMÉZIL, *The Vedic God Mitra*, cit., pp. 26-35.

Le due divinità sono associate al *ṛta*, cioè all'ordine cosmico, sociale e morale. In questo ruolo Mitra appare benevolo, amabile, rassicurante, mentre Varuṇa è un dio temibile e distante. A Mitra ci si affida; a Varuṇa si chiede perdono e si implora pietà.

Nei tipi di azione notiamo grandi differenze. Varuṇa è il dio legatore, che con i suoi nodi e i suoi vincoli prende in trappola coloro che non gli sono fedeli. Ma egli è anche il creatore della *māyā*: ha dunque il potere di dare vita alle forme, reali o illusorie che siano. Diverso è il compito di Mitra: portare l'ordine tra gli uomini e cercare di conservare l'armonia sociale. In questo senso è il dio del contratto.

Anche le modalità dell'azione sono completamente diverse. Varuṇa è un dio violento, i cui interventi sono bruschi e crudeli. Mitra, invece, è un dio tranquillo, che segue il ritmo della natura e della vita. Ha una certa rilevanza nelle celebrazioni liturgiche. Mentre l'azione di Varuṇa è brutale, gli interventi di Mitra sono caratterizzati da delicatezza e tranquillità.

Quando le due divinità sono presentate insieme, la loro azione cosmica è segnata dalla divisione del tempo e dello spazio. Mitra è il dio di questo mondo e continua a essere in relazione a questo mondo. Varuṇa, invece, è legato al resto dell'universo, al mondo celeste, alle acque celesti e agli oceani. Egli è distante dagli uomini e dalla società umana.

Mitra è il dio del giorno, della luce, il dio dal colore bianco o rosso. Varuṇa è il dio della notte, e il suo colore è il nero.

Mitra e Varuṇa sono dei sovrani. Il termine «regale» è spesso utilizzato nel lessico che li riguarda. Varuṇa è messo in rapporto alla regalità terrena, per cui la consacrazione del sovrano trova il suo modello in Varuṇa. In alcuni testi il dio Mitra è invece associato alla funzione sacerdotale, la funzione dei *brāhmaṇa*. Varuṇa si trova così dalla parte della difesa. Dumézil su questo punto condivide la posizione di Bergaigne: «Mitra è il sovrano nel suo aspetto razionale, regolato, calmo, benevolo, sacerdotale. Varuṇa è il sovrano nel suo aspetto aggressivo, oscuro, ispirato, violento, terribile, guerriero»[29].

## Il loro posto tra gli dei sovrani

Gli dei sovrani si chiamano Āditya e si presentano sempre in coppia. Gli Āditya rappresentano collettivamente il cosmo intero e la sua energia. Abbiamo diverse liste di Āditya; quella più antica, secondo Dumézil, è: Mitra-Varuṇa, Aryaman-Dakṣa, Bhaga-Amsa (*Ṛgveda* 2,27,1).

[29] *Ibid.*, p. 29.

In questa lista Aryaman e Bhaga sembrano molto prossimi al dio Mitra. Il più prossimo è Aryaman, tanto che alcuni vorrebbero farne un doppione di Mitra. Aryaman è il dio dell'unione matrimoniale, il dio che protegge i viaggiatori. Dumézil vedrebbe volentieri in *Aryaman* il termine *arya*, cosa che fa pensare al dio della nazione indoeuropea, quello che assicura la coesione della nazione. Bhaga appare nel *Ṛgveda* come il dio che presiede alla ripartizione dei beni materiali, alle piante e alle acque. Abbiamo così da una parte Varuṇa e dall'altra Mitra-Aryaman-Bhaga. Ma Aryaman e Bhaga sono comunque abbastanza distanti da Mitra.

Sulla base dell'analisi di *Ṛgveda* 2,27,1, Dumézil propone due triadi: Mitra, Aryaman e Bhaga sarebbero gli Āditya mitraici; Varuṇa, Dakṣa e Amsa, gli Āditya varuniani.

Gli Āditya sono dunque ripartiti tra Mitra e Varuṇa. Dumézil si è occupato a lungo di questo problema in *Les dieux souverains des Indo-Européens*[30]. Si tratta di una struttura teologica bipolare, che colloca da una parte Mitra e dall'altra Varuṇa. E infatti *daksa* e *amsa* diventeranno semplici qualifiche di Varuṇa, che finirà così per assorbire le due scialbe divinità dalla sua parte. Accanto a Mitra, invece, le divinità Aryaman e Bhaga si conserveranno, assumendo un ruolo rilevante nella teologia proprio in quanto prossime a Mitra.

Aryaman segna la coesione e la durata delle popolazioni indoeuropee. Veglia sulla solidità dei diversi vincoli che uniscono i membri della società. È incaricato dei rapporti di ospitalità e dei riti di accoglienza. Aryaman è responsabile della libera circolazione sulle strade. Ma è anche il dio dei culti comuni:

> Dal momento che la solidarietà degli Indoeuropei si fondava sull'unità di civiltà e in particolare di religione, Aryaman è presentato come il garante dell'attività rituale, che egli rende possibile dai tempi più antichi e proseguendola ininterrottamente da allora[31].

Aryaman viene presentato, del resto, anche come lo specialista del dono (*Ṛgveda* 2,1,4), colui che spinge gli uomini a presentargli dei doni.

Bhaga è il dio incaricato della ripartizione dei beni nelle società indoeuropee. La radice *bhag-* significa «buona fortuna», «felicità». Il termine *bhaga* figura 109 volte nel *Ṛgveda*, come appellativo o come nome proprio. L'appellativo *bhaga* non indica mai la parte di offerta che è rivolta agli dei

[30] G. Dumézil, *Les dieux souverains*..., cit., pp. 86-114.

[31] *Ibid.*, p. 99.

dagli uomini; è sempre la parte attribuita dagli dei agli uomini o ad altre creature. Per Dumézil questa offerta è sempre indirizzata verso la terra.

### Il ruolo di Mitra

L'analisi delle attività di Varuṇa e di Mitra nei testi vedici ci porta a porre più adeguatamente in luce la figura del dio sovrano Mitra. Mitra, sul piano della sovranità, è un dio assai importante, assistito da Aryaman e Bhaga.

> Della benevolenza, dell'attenzione all'uomo terreno e all'intesa tra gli uomini che qualificano l'attività di Mitra, Aryaman ha preso su di sé la dinamica sociale, le principali forme di rapporto, la pratica dei doni, il matrimonio, l'ospitalità, la libera circolazione, ecc., mentre Bhaga presiede alla parte economica, all'opportuna distribuzione dei «lotti» auspicati e auspicabili, e in particolare dei beni materiali che assicurano la prosperità degli individui e della collettività[32].

## 6. *Conclusioni*

Questi due Capitoli dedicati alle ricerche sugli dei sovrani dell'India, così come ci appaiono nel documento più antico, il *Ṛgveda*, ci permettono di evidenziare alcuni tratti fondamentali della figura del dio Mitra.

Le discussioni tra gli indianisti sull'etimologia del nome *Mitra* consentono di farci una prima idea di questa divinità. Mitra è una figura divina del pensiero religioso arcaico degli Indoeuropei, che ritroviamo nel corso del II millennio, sia a Oriente che a Occidente. Questo dio è legato agli uomini e si presenta come il dio del contratto.

Mitra è associato a Varuṇa. Le due divinità sono gli esponenti principali della serie degli Āditya, gli dei sovrani dell'India, e si ripartiscono la sovranità del cosmo. Varuṇa è il Signore lontano, potente, terribile, il dio della notte. Mitra è il dio del giorno, amabile, benevolo, vicino agli uomini. Entrambi sono incaricati della sovranità del mondo e degli uomini.

Il posto di Mitra è tra gli uomini. Egli è il dio sovrano di questo mondo, con una funzione regale ma orientata al sacerdozio e al culto. Nella vita degli uomini ha un ruolo essenziale. Ciò spiega perché i fedeli gli si sono sempre più affezionati, tanto che due divinità, Aryaman e Bhaga, iniziano ad assistere Mitra nei suoi compiti regali. Tutto questo ci mostra l'enorme importanza che caratterizzava il dio Mitra all'epoca del *Ṛgveda*.

[32] *Ibid.*, pp. 108-109.

# Parte seconda
# IL DIO MITHRA E IL SUO CULTO NELL'IRAN ANTICO

# Capitolo primo
# IL DIO MITHRA
# E LA RIFORMA DI ZARATHUSTRA*

## *1. Mithra prima della riforma di Zarathustra.*
## *La tesi di H.S. Nyberg*

### Lo *Yašt* 10, documento importante secondo Nyberg

Nel suo *Die Religionen des alten Iran*, H.S. Nyberg dedica un intero capitolo a Mithra nell'antica religione iranica[1]. Il suo punto di partenza è un testo liturgico posteriore a Zarathustra, che troviamo negli *Yašt*, un libro liturgico che contiene i canti che accompagnavano i sacrifici. In origine questo libro aveva trenta inni. Nella raccolta dell'*Avesta* restano alcuni brani antichi, tra cui lo *Yašt* 10 o *Mihir Yašt*, inno dedicato a Mithra[2].

* *Le dieu Mitra et la reforme de Zarathustra*, in J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 60-82.

[1] H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Hinrichs, Leipzig 1938, ristampa Zeller, Osnabrück 1966², pp. 52-85.

[2] *Ibid.*; *Hymne à Mithra*, p. 199. FR. WOLFF, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, Trübner, Straßburg 1910; I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, con introduzione, trad. e commento, coll. «Oriental Publications» 4, Cambridge University Press, Cambridge 1959, *Avestan Hymn*, pp. 77-79; J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, I-III, 1892-1893, rist. anastatica Maisonneuve, Paris 1960. Nel vol. *Études Mithriaques*, «Acta Iranica» 4, Brill, Leiden-Teheran-Liège 1978, cfr. gli articoli di R. GHIRSHAM, *Le culte de Mithra en Iran*, p. 213; H.P. SCHMIDT, *Indo-Iranian Mitra Studies, The State of the Central Problem*, pp. 345-390; P. THIEME, *Mithra in Avesta*, pp. 501-510.

Nyberg si sofferma in particolare sui versetti 12-16, in cui trova tracce di un pensiero religioso arcaico. Ecco il testo, adattato a partire dalla traduzione di Darmesteter.

> 10,12: «Sacrifichiamo a Mithra, signore di ampi campi, veritiero, capo nelle assemblee; con mille orecchie e ben fatto; con diecimila occhi e grande; con ampia conoscenza; potente, instancabile, sempre vigile».
> 10,13: «Che, primo degli dei celesti, supera il monte Harā, prima del sole immortale, dai veloci cavalli; che per primo, tutto ornato d'oro, prende le belle cime e da là, con benevolenza, osserva la dimora degli Arii».
> 10,14: «Là dove i valenti capi trascinano le loro molte truppe; là dove le alte montagne, ricche di pascoli, ricche d'acqua e di fecondità, fanno prosperare il bestiame; là dove stanno i profondi laghi dalle acque salate; là dove gonfiano i flutti e scorrono gli ampi fiumi, verso Aiskhata e Puruta, verso Muru e Harōyu, verso la piana di Sukkdha e lo Hvāirizem».
> 10,15: «Sull'Arezahi e Savahi, sul Fradadhafshu e Vīdadhafshu, sul Vuru-bareshiti e Vuru-jareshiti, e sul luminoso Karshavare di Hvaniratha, getta uno sguardo che li popola di bestiame, che li popola di bestiame in buona salute; lui, il potente Mithra».
> 10,16: «Lui che per tutto il Karshvare, Dio celeste, darà la Gloria; lui, che per tutto il Karshvare, Dio celeste, darà la sovranità, che accresce la vittoria per coloro che, con pio intento e istruiti del Bene, gli offrono in sacrificio le libazioni».

### La comunità di Mithra, secondo Nyberg

Nyberg studia a lungo la *Mithragemeinde*, la comunità di Mithra.

*a) Un pensiero arcaico*

La parola *yašt*, participio passato di *yaz*, «adorare una divinità», è un termine liturgico utilizzato specialmente subito dopo la riforma di Zarathustra, nel momento in cui la sua comunità si riavvicinava ai culti rifiutati dal Profeta. I testi pervenutici sotto il nome di *yašt* contengono elementi molto antichi, che ad avviso di Nyberg ci consentono di conoscere il pensiero religioso anteriore a Zarathustra. Lo *Yašt* 10, dedicato a Mithra, ha per Nyberg un rivestimento zoroastriano: ciò che vi si dice di Mithra, il Profeta lo aveva detto di Ahura Mazdā. La lingua di questo testo, del resto, è molto arcaica e possiede una particolare forza e bellezza poetica: essa pare riflettere una antichissima fase religiosa del mondo indoeuropeo.

Considerando le informazioni geografiche contenute in questo testo[3],

[3] H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, cit., pp. 54-55.

Nyberg colloca il paese descritto da *Yašt* 10,12-16 tra l'oasi di Merv, il lago di Aral e la steppa del Turkestan: ci troviamo nell'Iran orientale.

Nel testo non mancano elementi di carattere sociologico: si tratta di una società patriarcale, fondata sulla famiglia, dove l'unità di base è rappresentata dalla casa, legata a una linea genealogica (*vīs*) diretta dal *vīspati*, il capo; al di sopra c'è il clan (*zantu*), con il suo capo (*zantupati*) e, infine, il paese, *dahya*, che costituisce una provincia (*Land*, *Kreis*, dice Nyberg).

*b) Il dio Mithra nella sua comunità*

Il dio locale di questo paese è Mithra. Alcuni passi, evidentemente assai arcaici, ci presentano Mithra come il dio supremo, dotato di grande potenza. Nel § 61 Mithra viene caratterizzato come *dāmi-dātem*, termine che agli occhi di Nyberg verrebbe da *damidat*, cioè *Schöpfer*, «creatore»[4]. Questo termine è quello che gli zoroastriani utilizzano per parlare di Ahura Mazdā. Nyberg conclude che nella sua originaria comunità iranica il dio Mithra veniva considerato un dio creatore, *der Schöpfergott*.

Il dio Mithra è in rapporto con il cosmo. Nella descrizione di Mithra che al levar del sole supera il monte Harā e al tramonto getta lo sguardo su tutto ciò che si trova tra cielo e terra, Nyberg vede una rappresentazione simbolica di Mithra come dio del cielo stellato. Egli è *ahurem gufrem*, il Signore profondo, un'espressione che allude alle stelle. Il dio Mithra si muove sopra un carro, che è chiaramente il carro solare. Mithra è dunque un dio solare.

Il dio Mithra è in primo luogo un dio sociale. La notte veglia sui suoi fedeli e li protegge: ecco perché ha mille orecchie e diecimila occhi. È *mithra*, il «contratto». I suoi nemici sono detti *mithrodruj*, cioè coloro che rompono i contratti. Ritroviamo così l'antica visione indoeuropea del dio del contratto. Egli è inoltre un dio che ama l'ordine e lo ristabilisce; che offre in abbondanza bestiame e potenza[5].

Mithra è il dio del sacrificio e del culto. Riceve l'omaggio del padrone di casa, del capo del clan e della tribù, del signore della provincia. Oltre ai sacerdoti, celebrano il suo culto anche i capi del popolo. Nel corso del sacrificio, Mithra raccoglie gli inni per portarli alle dimore celesti (§ 32). Si occupa inoltre, in particolare, dei poveri che hanno subito ingiustizie.

In quanto dio protettore, Mithra è anche il dio che punisce il colpevole, soprattutto colui che ha spezzato i contratti. È poi il dio della guerra, *vyāxana*, che viene invocato affinché protegga il cavallo (§ 11), che si presenta

[4] *Ibid.*, p. 59.

[5] *Ibid.*, p. 60.

come un grande signore guerriero, ritto sul suo carro (§§ 124,125) tirato da quattro cavalli bianchi, nutriti con cibi celesti e ferrati con ferri d'argento. Possiede armi d'oro e d'argento e ha mille archi, mille frecce e mille spade.

A parere di Nyberg, dunque, una comunità di fedeli di Mithra sarebbe esistita nell'Iran orientale già prima di Zarathustra. Per questa comunità Mithra sarebbe stato il dio principale e sovrano: dio cosmico, dio della comunità, dio solare, dio della guerra. Accanto a Mithra ci sarebbero state altre figure divine: il dio Rashnu, il giudice, il dio Arshtāt, la divinità protettrice della proprietà, Sraosha, una divinità alleata a Mithra per la difesa del diritto. Intorno a Mithra avremmo dunque alcune divinità i cui nomi rinviano all'idea della difesa e della protezione. E poi venne la riforma di Zarathustra.

## 2. *Mithra nella riforma di Zarathustra, alla luce delle ricerche di Georges Dumézil*

### Le ricerche di Dumézil

Seguendo Max Müller, che aveva fondato la storia comparata delle religioni per meglio comprendere la religione indoeuropea, Georges Dumézil intraprende una ricerca che lo porterà a individuare le strutture profonde del pensiero indoeuropeo arcaico. Il dossier di Max Müller, reinterpretato nella mitografia comparata di James Frazer (1854-1948), servirà da punto di partenza per le indagini di Dumézil, che saranno lunghe e laboriose. Lungo questa via, numerose sono le acquisizioni importanti che costituiranno il sostegno per il nuovo edificio creato da Dumézil.

*a) Il vocabolario del sacro*

Tra queste acquisizioni troviamo gli studi di Joseph Vendryes (1875-1960) sul vocabolario del sacro nelle lingue indoeuropee[6]. Gli Indoiranici e gli Italoceltici – e soltanto loro – hanno conservato uno stesso lessico del sacro. Per Dumézil si tratta del significativo indizio della presenza di collegi sacerdotali capaci di conservare le tradizioni più antiche. Grazie a questo vocabolario del sacro disponiamo di alcune piste che permettono di accedere alle strutture arcaiche.

[6] J. VENDRYES, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, «Mémoires de la société de linguistique», 20, 1918, pp. 265-285.

*b) Una eredità indoeuropea*

Le ricerche di mitologia comparata condotte a partire dal dossier di Max Müller e di James Frazer, da un lato, l'evidenza di un identico vocabolario del sacro, dall'altro, portano Dumézil a elaborare l'ipotesi di lavoro secondo la quale tutte le popolazioni indoeuropee condividono una comune eredità arcaica. L'elemento principale di questa eredità è costituito da una ideologia funzionale e gerarchizzata, articolata nella sovranità magica e giuridica, nella forza fisica e nella sua applicazione, nella fecondità e fertilità subordinate alle altre due funzioni.

*c) Ricerca e verifica*

A partire da questo dato fondamentale, Dumézil comincia a esplorare il mondo indoeuropeo nelle diverse manifestazioni del pensiero umano: la teologia, i miti, i rituali, le istituzioni, le epopee e altre opere letterarie. Il suo metodo di ricerca è comparativo, genetico e integrale. Utilizzando tutta la documentazione disponibile per la comparazione, si tratta di individuare il sistema, le strutture, i meccanismi, gli equilibri costitutivi della teologia e dell'ideologia. Dumézil si mette così alla ricerca dei prototipi indoeuropei. Comparando i miti, egli cerca di ritrovare lo schema mitico, la struttura fondamentale.

*d) Le divinità indoeuropee di Mitanni*

Nel 1907, a Bogazköy – l'antica Hattusa, capitale del regno degli Ittiti – H. Winkler scopre una grande quantità di tavolette: si tratta degli archivi reali. Vengono così alla luce alcune copie di un contratto, un trattato concluso intorno al 1380 a.C. tra il re ittita Suppiluliuma e il re di Mitanni Shattiwaza. I garanti del trattato sono gli dei e tra essi troviamo la coppia Mitra-Varuṇa, Indra e la coppia degli dei Nāsatya.

Si tratta delle divinità principali della società indoeuropea. Confrontando i nuovi dati di Bogazköy con il dossier vedico, comincia a prendere forma la teologia delle tre funzioni, che ritroviamo identica nei rituali vedici, in Iran e a Roma. Non è evidentemente frutto del caso. Per Dumézil c'è una sola spiegazione plausibile: prima di separarsi, gli Indoeuropei disponevano di una teologia in cui i rapporti tra Varuṇa e Mithra e tra Indra e Varuṇa erano già quelli che compaiono nei documenti di Bogazköy, negli inni dei *Veda*, nei rituali vedici. Si tratta di una teologia articolata, strutturata su tre livelli funzionali:

– una sovranità a due facce antitetiche e complementari: Varuṇa è il signore sovrano e terribile, Mithra è il contratto, l'amico rassicurante, il sacerdote;

– Indra è il dio della forza, il dio che concede la vittoria e il bottino, che uccide i demoni e salva l'universo;

– nella terza funzione troviamo gli dei Nāsatya, dispensatori di salute, di giovinezza, di fecondità, di nutrimento, a cui spettano l'abbondanza materiale e la ricchezza economica.

## La riforma di Zarathustra

*a) I documenti*

Zarathustra ha operato una riforma dell'antica religione iranica. Questa riforma ci è nota grazie alle ricerche sull'*Avesta*.

*Avesta* significa «fondamento», definizione». Si tratta di una raccolta di inni, formule, racconti, leggi. L'*Avesta* comprende 21 libri o *Nask*, uno solo dei quali si è conservato integralmente: il *Vendidad*, lettura errata di *Videvdat*, che significa «legge contro i demoni». Il resto dell'*Avesta* attuale è costituito da frammenti degli altri libri: una compilazione per le necessità liturgiche. L'*Avesta* è suddiviso in tre parti:

– lo *Yasna*, «sacrificio», «adorazione». Si tratta di testi liturgici utilizzati dai sacerdoti: 72 capitoli che formano il libro del sacrificio. Nello *Yasna* si trovano le 17 *Gāthā*, gli inni attribuiti direttamente a Zarathustra, simili agli inni dei *Veda*. Questi 17 inni sono le fonti che ci consentono di comprendere la dottrina e la riforma del Profeta.

– gli *Yašt*, «culto di lode»: si tratta di inni rivolti a 21 divinità. Gli *Yašt* costituiscono, insieme con le *Gāthā*, la parte più interessante dell'*Avesta*. Lo *Yašt* 10 è dedicato a Mithra. Lo studieremo in modo più approfondito nel Capitolo seguente.

– il *Videvdat*, che i Parsi leggono *Vendidad*. Si tratta di un insieme di leggi religiose e leggende[7].

*b) Zarathustra e la sua riforma secondo la critica recente*

Questa riforma è stata interpretate in diversi modi.

Per Bartholomae e Meillet si tratta della riforma sociale di un profeta che rivela il monoteismo e, predicandolo, si oppone ai sacrifici dei ric-

[7] Per lo studio di questa riforma e dei documenti in questione cfr. FR. WOLFF, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, cit.; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre, Étude critique avec une traduction commentée des Gatha*, Maisonneuve, Paris 1948; ID., *La religion de l'Iran ancien*, PUF, Paris 1962, pp. 165-183.

chi, si preoccupa dei pastori oppressi e introduce la visione di una giustizia escatologica.

Insieme a Benveniste, anche Nyberg, Wikander e Widengren rifiutano di vedere in Zarathustra un riformatore sociale o un «filosofo greco». Zarathustra non sarebbe un riformatore sociale, ma un difensore della tradizione della sua comunità, così come essa ci appare nelle *Gāthā*.

M. Molé, discepolo di J. de Menasce, pubblica nel 1963 un'opera che formula in termini nuovi il problema del mazdeismo: *Culte, Mythe et Cosmologie*[8]. Per Molé, Zarathustra esplicita e completa la rivelazione fatta ai suoi predecessori. Molé insiste sulla presenza nelle *Gāthā* di una dottrina sacerdotale. Zarathustra non è un riformatore, ma un profeta che esalta tra l'altro il valore del sacrificio, secondo la migliore tradizione sacerdotale.

In seguito alle indagini sulla mitologia comparata di Lommel e Güntert, Georges Dumézil colloca la religione mazdea e la riforma zoroastriana nel grande quadro della teologia tripartita degli Indoeuropei. Nell'*Avesta* Dumézil ritrova l'ideologia tripartita. Zarathustra è un riformatore, un teologo che si preoccupa soprattutto della dimensione dottrinale.

*c) Zarathustra, sacerdote e profeta*

Gli studi tendono oggi a situare Zarathustra nel IX/VIII secolo a.C., il che concorderebbe con le ricerche archeologiche recenti. Zarathustra è considerato un profeta proveniente dalle regioni orientali dell'Iran, in base ad argomenti tratti dall'arcaismo del vocabolario, dalla situazione sociale del paese così come viene presentata dalle *Gāthā* e dal suo quadro economico: un paese di agricoltori e di allevatori di cavalli e di bovini[9].

Zarathustra è un *zaotar*, un sacerdote. Lo *zaotar* in Iran è come lo *hotar* in India: un membro della classe sacerdotale più elevata, incaricato di versare l'offerta sul fuoco e di cantare gli inni. Di fatto vediamo Zarathustra nelle sue funzioni di sacerdote, che canta gli inni, è uno specialista della lode che si oppone a ogni sacrificio cruento, esalta l'offerta spirituale e conserva il culto del fuoco.

Secondo Nyberg e Widengren, Zarathustra è un profeta che si serve dell'estasi. Le visioni che lo colgono nel corso del suo abbandono estatico rappresentano i fondamenti della sua rivelazione. Eliade, invece, ridimen-

[8] M. MOLÉ, *Culte, Mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, coll. «Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études» 79, PUF, Paris 1963.

[9] G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, «Numen», 1, 1954, pp. 16-83; 2, 1955, pp. 46-134; K. RUDOLPH, *Zarathustra, Priester und Prophet*, «Numen», 8, 1961, pp. 81-116.

siona questo aspetto, mentre K. Rudolph insiste sul contatto diretto tra Zarathustra e la divinità. Da qui l'importanza dell'azione profetica: profeta iranico, Zarathustra ripudia alcune forme della religione indoeuropea e sostituisce il culto originario con quello di Ahura Mazdā, il Signore Saggio. La riforma zoroastriana è una riforma di ordine cultuale e teologico.

## L'opera di Zarathustra secondo Dumézil

Per lo studio di questo argomento abbiamo seguito tre opere di Dumézil[10].

*a) Le Gāthā*

Le *Gāthā* dell'*Avesta* sono antichi brani dello *Yasna*, il libro del sacrificio, libro sacerdotale per eccellenza. Sui 72 capitoli dello *Yasna*, 17 sono *Gāthā* (28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53). Questi 17 inni risalgono a Zarathustra.

In questi documenti troviamo una dottrina teologica che può essere riassunta come segue:

– Ahura Mazdā è il Dio supremo;

– la contrapposizione tra bene e male si manifesta in una lotta tra i malvagi e i buoni, tra i demoni e Dio, tra i vizi e le virtù;

– oltre alla lotta tra male e bene esiste anche un'opposizione più generale tra spirituale e materiale;

– un giudizio finale assegnerà punizioni e ricompense;

– Zarathustra è incaricato di comunicare la rivelazione divina.

Accanto alla dottrina teologica c'è una dottrina morale, secondo la quale lo scopo della vita umana è unirsi al principio del bene. Zarathustra insiste inoltre sul rispetto del bue. Si tratta evidentemente di proteggere il capitale di queste popolazioni, per le quali l'allevamento costituiva la principale risorsa economica.

Secondo Dumézil, Zarathustra cerca di introdurre un monoteismo al posto del precedente politeismo, senza tuttavia distruggere le strutture del pensiero religioso indoeuropeo. Per realizzare la sua riforma monoteista,

[10] G. DUMÉZIL, *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne* (*Jupiter, Mars, Quirinus* III), Gallimard, Paris 1945[6]; ID., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, coll. «Latomus» 31, Bruxelles 1958 [trad. it. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei, La riscoperta del pensiero indoeuropeo: l'opera magistrale di Georges Dumézil (1898-1986)*, Il Cerchio, Rimini 1988]; ID., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977 [trad. it. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

Zarathustra colloca in una posizione particolare Varuṇa, l'Aditya per eccellenza, il più importante degli Asura. Attorno a lui colloca i «sei Immortali Benefici», che vanno a sostituire il gruppo dei sei sovrani della teologia indoeuropea arcaica.

*b) I sei Immortali Benefici: gli arcangeli*

La prima coppia: *Vohu Manah* e *Aša*. Vohu Manah è il Buon Pensiero: corrisponde al Mitra indiano. È incaricato in particolare di ciò che nella creazione serve all'uomo. Aša è invece responsabile dell'ordine generale, è l'entità che ha provvisto ogni essere di un protettore celeste: corrisponde a Varuṇa. Abbiamo così riprodotta la coppia arcaica formata da Mitra e Varuṇa.

Il corrispondente di Indra porta il nome di *Khshatra*, termine che affonda le sue radici nella seconda funzione. Questa entità, a cui è ricollegato il metallo, sostituisce il dio della guerra, Indra. Khshatra simboleggia il potere sovrano della seconda funzione sociale.

*Haurvatāt* – *Ameretāt*, salute – immortalità. Queste due entità sostituiscono i due dei gemelli Nāsatya. Questi ultimi, in India, sono incaricati di salvare, guarire e ringiovanire gli uomini: è la fecondità. Aggiungiamo che Zarathustra parla di Armaiti, la terra, che Dumézil pone accanto a Khshatra, allungando ulteriormente la lista. È una terra che fornisce nutrimento. La sua presenza tra la seconda e la terza funzione non è stata ancora spiegata.

L'analisi delle sei entità compiuta da Dumézil mostra che nelle *Gāthā* ci troviamo di fronte a tre livelli, che corrispondono a quelli degli dei sovrani del mondo indoeuropeo. La corrispondenza, tuttavia, non è perfetta. Il problema è infatti quello di porre al vertice il dio unico Ahura Mazdā, attorno al quale vengono collocate le entità che si richiamano agli dei vedici delle tre funzioni: gli dei sovrani Mitra-Varuṇa; gli dei violenti Indra e i Marut; gli dei vivificanti, i Nāsatya o Aśvin.

## Mithra: Vohu Manah nelle *Gāthā*

*a) Vohu Manah e Aša in coppia*

Nel suo *Les dieux souverains* Dumézil fornisce alcune statistiche sull'impiego di *Vohu Manah* e di *Aša* nelle *Gāthā*[11]. Vohu Manah viene nominato da solo 11 volte, Aša 30 volte; i due sono menzionati insieme 54 volte; su 33

[11] *Ibid.*, p. 122.

strofe che contengono i nomi delle tre entità, in 32 sono presenti quelli di Vohu Manah e di Aša. Vohu Manah e Aša sono presenti nelle 20 strofe che contengono i nomi di quattro o cinque delle sei entità. Vohu Manah e Aša compaiono dunque 106 volte uniti e 19 volte separati. La composizione letteraria delle strofe in cui troviamo le due entità, del resto, è analoga a quelle del *Ṛgveda* in cui troviamo Mitra-Varuṇa. L'analisi delle *Gāthā* porta Dumézil a rilevare che molto spesso c'è un'effettiva equivalenza tra le prime due entità, cosa che è normale in un contesto di riforma. Non si vuole sottolineare la distinzione tra le funzioni, dal momento che l'elemento essenziale è Ahura Mazdā. Se già il *Ṛgveda* non distingueva sempre con particolare chiarezza tra Mitra e Varuṇa, posti in coppia, la riforma di Zarathustra non poteva che rafforzare questo atteggiamento:

> Non soltanto le prime due, ma anche le altre entità sono state uniformemente orientate in base allo spirito unitario ed esigente della riforma, subordinandole ai suoi obiettivi teologici e morali, attaccandole in qualche modo al carro trionfale del Grande Dio per tirarlo nella stessa direzione, senza alcuna fantasia individuale[12].

*b)* Yasna *44: Aša e il cosmo, Vohu Manah e la terra*

Dumézil considera questo testo assai importante per comprendere l'opposizione tra Aša e Vohu Manah, qui espressa in un lungo svolgimento organizzato sul piano logico, in cui ciascuno dei due termini assume un ruolo differente[13].

Questa *Gāthā* di venti strofe interroga il Signore Sovrano Ahura Mazdā. *Yasna* 44,1-2: Zarathustra chiede ad Ahura Mazdā e alle due entità principali Aša (Giustizia) e Vohu Manah (Buon Pensiero) di prestargli aiuto. Le strofe 44,3-7 si richiamano alle origini e affermano che tutta la creazione dipende da Ahura Mazdā; il Profeta allora domanda: chi è il creatore di Vohu Manah? Chi è il creatore di Aša? Poi Zarathustra fa intervenire la Devozione (Armaiti) e l'Imperio (Khshatra), le due entità della seconda funzione. 44,7 ci mostra che queste due entità sono legate alle prime. Le strofe 8-19 ricordano invece qual è il futuro del mondo. Zarathustra chiede di essere istruito perché ha necessità di istruire a sua volta i fedeli e comunica al suo Signore le difficoltà di questa missione. Infine chiede il suo compenso e fa intervenire le ultime due entità, Haurvatāt (Integrità) e Ameretāt (Immortalità).

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, pp. 124-127.

Proponiamo qui una traduzione di *Yasna* 44, che si basa sulla versione francese di Duchesne-Guillemin[14]: costui traduce in francese i nomi delle entità: *Aša* – Giustizia; *Vohu Manah* – Buon Pensiero; *Khshatra* – Imperio; *Armaiti* – Devozione; *Haurvatāt* – Integrità; *Ameretāt* – Immortalità.

*Yasna* 44
1.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
che in virtù della mia venerazione – così come la si deve a un essere come voi –
un saggio come te lo riveli a un amico quale sono io;
e che in quanto Giustizia ci presti il suo amichevole aiuto,
venendo a noi tramite il Buon Pensiero!

2.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
quando inizierà la migliore esistenza,
e le ricompense soddisferanno chi le avrà desiderate?
Poiché l'uomo qui presente, santo grazie alla Giustizia, detiene con il suo spirito,
a beneficio di tutti, come un amico giurato, o Saggio,
la forza che guarisce l'esistenza.

3.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
chi è stato alla nascita il primo padre della Giustizia?
Chi ha stabilito il cammino del sole e delle stelle?
Chi è colui, se non tu, che fa crescere e calare la luna?
Questo e altro ancora, o Saggio, è ciò che voglio sapere!

4.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
chi ha stabilito la terra in basso, e il cielo delle nubi, in modo che non cadano?
Chi ha stabilito le acque e le piante?
Chi ha attaccato al vento e alle nuvole i due destrieri?
Chi è, o Saggio, il creatore del Buon Pensiero?

5.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
quale artista ha fatto la luce e il buio?
Quale il sonno e la veglia?

[14] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, cit., pp. 205-209.

Quale ha fatto il mattino, il mezzogiorno e la sera
per richiamare l'intelligente ai suoi doveri?

6.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
se le cose sono così come voglio proclamarle,
la Devozione aiuterà con i suoi atti la Giustizia?
È in quanto Buon Pensiero che hai istituito il tuo Imperio?
Per quali uomini hai creato la vacca-madre, fonte di gioia?

7.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
chi ha creato la Devozione, consacrata con l'Imperio?
Chi ha fatto il figlio rispettoso nel suo animo al padre?
Mi sforzo così di riconoscere in te, o Saggio,
in quanto Spirito Santo, il creatore di ogni cosa.

8.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
affinché io faccia mia la sapienza grazie ai tuoi precetti, o Saggio,
e alle parole che avrò ottenuto dal Buon Pensiero,
e che io sappia ciò che nell'esistenza è conforme alla Giustizia:
in quale modo l'anima mia, pervenuta al Bene, sarà estasiata?

9.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
per ogni coscienza di sagace che avrò santificato,
il maestro dell'Imperio – come sei tu, o Saggio –,
che abita la stessa casa della Giustizia e del Buon Pensiero,
mi adempirà le promesse degli Imperi di lassù?

10.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
(?) la religione, che di ogni cosa esistente è la migliore,
o Saggio, per desiderio dei tuoi possessi, che annuncia la mia dottrina,
va osservata bene tramite l'azione, accompagnata dalle parole, della Devozione,
la quale, con la Giustizia, faccia prosperare i miei esseri!

11.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
la Devozione si estenderà a coloro a cui verrà annunciata la tua religione, o Saggio?
Sono io che, per farlo, fui scelto da te, fin dalle origini:
guarderò tutti gli altri con spirito ostile!

12.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
chi, di coloro a cui mi rivolgo, è giusto e chi è malvagio?
Quale dei due: sono io a essere malvagio
o il malvagio è colui che, cattivo, vuole allontanarmi dalla tua salvezza?
Come non pensare che il malvagio sia lui?

13.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
(come?) ci libereremo del male
rigettandolo su coloro che, colmi di indisciplina,
non hanno badato a seguire la Giustizia
e non si curano di chiedere consiglio al Buon Pensiero?

14.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
(come?) posso affidare il male nelle mani della Giustizia
perché lo distrugga secondo le formule della tua dottrina,
perché provochi tra i malvagi un forte scontro
e porti loro, o Saggio, cecità e odio?

15.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
se tu hai il potere, in quanto Giustizia, di allontanare ciò da me:
quando i due eserciti si scontreranno, a quale dei due,
secondo gli ordini che rinsalderai, concederai la vittoria, o Saggio?

16.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
chi sarà, vittorioso, a proteggere gli esseri con il tuo insegnamento?
Che mi si diano segni visibili:
fai conoscere il padrone che guarirà l'esistenza!
E che sia dato di obbedirgli, grazie al Buon Pensiero,
a tutti coloro da cui ti attendi ciò, o Saggio!

17.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
raggiungerò, o Saggio, con voi il mio scopo?
Che mi unisca a voi e che il mio verbo sia efficace,
in modo che Integrità e Immortalità si uniscano, secondo la tua consegna,
al sostenitore della Giustizia!

18.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
otterrò per ricompensa dalla Giustizia
le dieci giumente fornite di stallone
e il cammello promessimi, o Saggio,
così come il tuo dono d'Integrità e d'Immortalità?

19.
Questo ti chiedo, Signore, rispondimi apertamente:
colui che non dà la giusta ricompensa a chi l'ha meritata,
colui che non la dà secondo la sua parola,
a quale punizione verrà ora sottoposto,
sapendo quella che lo attende alla fine?

20.
I falsi dei sono dunque stati dei buoni maestri?
Lo chiedo a coloro che, venerandoli,
guardano il sacrificatore e l'*usig* consegnare il bue al furore
e far gemere nell'anima il principe-stregone,
e che non innaffiano di urina la prateria per farla prosperare, attraverso
la Giustizia.

Aša è Varuṇa, Vohu Manah è il Mitra indiano. 44,3 chiede chi sia il padre di Aša e ci fa vedere che Aša nelle *Gāthā* «non è soltanto il signore dell'ordine morale, perché conserva almeno alcune tracce di quell'ordine cosmico che era una delle grandi prerogative del suo omonimo vedico, il *ṛta*»[15]. 44,4 chiede chi sia il creatore di Vohu Manah, il quale ultimo si occupa della terra, dei venti, delle nubi.

Le strofe 3 e 4 fanno riferimento al quadro generale dell'universo. La strofa 5 allude al completamento della scena. 44,3 parla dell'immagine più lontana, l'immagine astronomica del mondo: il sole, le stelle, la luna. 44,4 parla invece di quella più vicina: la terra, le acque, le piante, i venti, le nubi. Il mondo è dunque suddiviso in due settori. Da una parte Aša con le grandi macchine cosmiche; dall'altra Vohu Manah con gli elementi familiari, quelli che circondano e sostengono la nostra esistenza. Dumézil mette in evidenza che queste due strofe sono strettamente correlate e tuttavia contrapposte. Ciascuna di esse ha in sé un'entità «che non può che essere in armo-

[15] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, cit., p. 126.

nia con i contenuti del testo, ma che esprime questi contenuti in un diverso linguaggio»[16].

Aša è l'ordine, legato alle dimensioni e ai fenomeni cosmici meno prossimi all'uomo, analogamente al Varuṇa indiano. Vohu Manah è il Buon Pensiero, legato invece alle dimensioni, agli elementi e ai fenomeni più prossimi all'uomo: è il dio Mitra dell'India vedica. «Ritroviamo esattamente la formula che la documentazione vedica propone per l'opposizione generale tra Varuṇa e Mitra»[17].

*c)* Yasna *29: Aša e Vohu Manah davanti al lamento dell'anima del bue*[18]

Questa celebre *Gāthā* propone un dialogo in cielo sul tema della protezione del bue. Quest'ultimo si rivolge ai Signori Immortali e protesta contro i cattivi trattamenti che gli vengono riservati. Il Creatore chiede allora ad Aša (Ordine, Giustizia) di intervenire e insieme a lui stabilisce alcune leggi che regolano le relazioni reciproche tra uomo e bue.

In definitiva è Vohu Manah (il Buon Pensiero) che dovrà intervenire. Infatti, «l'uomo in quanto tale e le creature che gli sono utili, prima di tutto gli armenti che alleva: questa è la preoccupazione di Vohu Manah, soprattutto quando uomo e armenti sono nell'angoscia: Aša è troppo lontano, meno accessibile»[19].

Scena I (str. 1-4)

(Il dramma ha inizio con il lamento del bue, rivolto a personaggi misteriosi).
A voi si è levato il lamento dell'anima del bue:
«Per chi mi avete creato? Chi mi ha plasmato?
«Il furore, la violenza, la crudeltà e la tirannia mi opprimono.
«Non ho altro pastore che voi: preparatemi dunque dei buoni pascoli».

(Il creatore del bue, personaggio senza nome, interroga Aša, la Giustizia, l'Ordine).
Allora il creatore del bue chiese alla Giustizia: «Hai un padrone per il bue,
in modo che possiate dargli, insieme con la pastura, le cure dell'allevamento bovino,
un padrone che gli avete assegnato, che mette in fuga il furore dei malvagi?»

[16] *Ibid.*, p. 127.

[17] *Ibid.*

[18] Cfr. *ibid.*, pp. 127-131. ID., *Naissance d'archanges*, cit., pp. 116-124; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, cit., *Les Gatha*, pp. 161-291.

[19] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains*, cit., p. 127.

(La risposta).
Gli risponde la Giustizia: «Non c'è per il bue
alcun compagno che sia esente da odio. Gli uomini non possono comprendere
come i grandi trattano i piccoli!
Di tutti gli esseri, vengo ad aiutare il più forte,
quando mi chiama all'appello.

4.
Ma colui che è saggio conosce al meglio
i piani dei falsi dei e dagli uomini del passato,
o di quelli del futuro.
È lui, il Signore, colui che decide: sarà fatto come egli vorrà».

Scena II (str. 5-7) (Ma è lo stesso Ahura Mazdā a doversene occupare).

5.
«Con le mani protese preghiamo il Signore,
noi due, la mia anima e quella della vacca madre,
per esortare il Saggio a fare in modo che non ci sia danno per l'uomo onesto,
per l'allevatore, anche in mezzo ai mali che lo circondano».

6.
Allora parlò il Signore Saggio, lui che accoglie le preghiere nel suo cuore:
«Nessun maestro è stato trovato, nessun padrone secondo la Giustizia:
il creatore ti ha plasmato per l'allevatore e il pastore.

7.
La consegna dell'aspersione di urina, per il benessere del bue,
e quella del latte per il benessere degli uomini affamati:
ecco ciò che il Signore Saggio ha stabilito con decreto, d'accordo con
la Giustizia».

Scena III (ultimi vv. della str. 7, str. 8-9) (La risposta che Aša ha previsto soltanto che il bue è stato creato per l'allevatore e il pastore è assai deludente. Riprende dunque l'anima del bue).

«Chi hai tu tra gli uomini, o Buon Pensiero, che si prenda cura di noi due?».

8. (Il Buon Pensiero:)
«Ne conosco uno soltanto: Zarathustra Spitama, che ha compreso i nostri
insegnamenti:
È lui che vuol far conoscere i nostri piani, o Saggio, e quelli della Giustizia.
Gli sia dunque concessa la dolcezza dell'eloquio».

9.
E allora geme l'anima del bue: «Devo dunque accontentarmi come protettore
delle parole impotenti di un uomo privo di forza,
io che desidero invece un padrone vigoroso!
Ci sarà mai qualcuno che l'aiuterà con le sue mani?».

Epilogo (str. 10-11) (Dopo che si sono rivelati i differenti ruoli e sfere d'azione di Aša e di Vohu Manah, Ordine e Buon Pensiero, e dopo che il bue si è rivolto a Vohu Manah, che ha annunciato che Zarathustra è incaricato di difenderlo, ci si avvia all'epilogo).

10.
«Voi, Signore, con la Giustizia e il Buon Pensiero,
concedete loro che egli abbia abbastanza Imperio
per condurli a buone dimore e alla pace.
Quanto a me, ti ho riconosciuto, o Saggio: il primo dispensatore!

11.
Dove sono la Giustizia, il Buon Pensiero, l'Imperio (o Immortali)?
Ammettetemi al grande sacramento, o Saggio, affinché ottenga la conoscenza:
Signore, vienici in soccorso! Che abbiamo parte delle grandezze degli esseri
che siete!».

Si tratta di testo piuttosto oscuro, che non contribuisce affatto alla nostra ricerca. Non come le scene precedenti (I, II, III).

Tutte queste scene, dunque, distinguono tra i grandi assistenti della creazione di Ahura Mazdā: da una parte Aša, responsabile dell'ordine generale, l'entità che ha fornito di un genio protettore ogni essere autonomo, ma non gli esseri subordinati; dall'altra parte Vohu Manah, incaricato in particolare di ciò che nella creazione tocca l'uomo e lo serve[20].

Dumézil conclude così la sua ricerca sulle *Gāthā* 44 e 49:

Queste due grandi composizioni, l'una logica e l'altra drammatica, con le loro concordanze bastano a fissare la seguente tesi: nella prima Aša e Vohu Manah sono colti in due contesti, d'altronde chiari, in cui ogni altro elemento si oppone reciprocamente termine a termine; nella seconda sono invece le opposte vocazioni di Aša e di Vohu Manah a tenere distinte le scene e a sostenere l'intreccio.

[20] *Ibid.*, p. 131.

A ciò si aggiunga che nessun'altra delle *Gāthā*, tra le poche così rigorosamente composte, offre dottrine contrarie a queste strutture o a queste azioni[21].

Ricordiamo che i testi forniti in questo paragrafo sono un adattamento da J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, che traduce i termini avestici come segue: *Aša*: Giustizia (è il Varuṇa indiano); *Vohu Manah*: Buon Pensiero (è il Mitra indiano); *Khshatra*: Imperio (seconda funzione); *Armaiti*: Devozione; *Haurvatāt:* Integrità (Salute); *Ameretāt:* Immortalità.

## *3. Vohu Manah (Mithra) nelle* Gāthā

### Sollecitudine per l'uomo

Dumézil sottolinea come Vohu Manah (Mithra) si preoccupi, nel suo sforzo di pietà, di proteggere ciò che avviene nell'uomo, mentre Aša si occupa del piano generale del cosmo o di ciò che è trascendente. Ricercando il proprio perfezionamento religioso, l'uomo pio si sente assistito e ispirato da Vohu Manah.

*Yasna* 28, 4: «Io che mi sono applicato affinché l'anima, insieme a Vohu Manah, sia risvegliata e sappia come Mazdā Ahura retribuisce le azioni ...».

Vohu Manah è associato allo sforzo o all'atteggiamento religioso dell'uomo (la sua pietà, la sua virtù). *Yasna* 28,7; 43,2; 46,2; 34,12: Dumézil fa notare che nei loro studi Nyberg e Widengren insistono in modo indipendente sulla sollecitudine di Vohu Manah (Mithra) nei confronti dell'uomo.

Vohu Manah interviene dopo la morte dell'uomo, prendendosi cura dell'anima del giusto. Aša, invece, è più lontano. Eppure, nelle *Gāthā* Aša compare più spesso di Vohu Manah, cui è attribuito il patrocinio del bestiame di grande taglia, mentre Aša è connesso con il fuoco.

### La Triade: Ahura Mazdā, Aša e Vohu Manah

In *Yasna* 28 Aša (Varuṇa-Giustizia, Ordine) e Vohu Manah (Mithra-Buon Pensiero) sono legati in modo particolare. Così, in 28,1 Zarathustra si rivolge ad Ahura Mazdā e ad Aša per chiedere loro di aiutarlo a compie-

21 *Ibid.*

re atti conformi allo Spirito del Bene e con uno scopo preciso, soddisfare Vohu Manah, soddisfare l'anima del bue.

In *Yasna* 28,2 Vohu Manah siede insieme ad Ahura Mazdā: si tratta di concedere, attraverso Aša, i due ordini, quello materiale e quello spirituale. L'armonia del mondo, emanazione di Aša (Varuṇa), si realizza grazie alla collaborazione tra il Dio supremo e Mithra. 28,3 associa strettamente i tre, quasi a costituire una Triade. 28,4 ci mostra il Profeta che unisce la propria anima a Vohu Manah, il Buon Pensiero (Mithra), che si presenta come ispiratore degli atti buoni. È poi il Signore Saggio, Ahura Mazdā, ad accordare la ricompensa alle azioni buone, cioè conformi all'ordine posto in essere da Aša e insegnato agli uomini da Vohu Manah. Le due entità sono dunque intimamente unite ad Ahura Mazdā.

Le prime cinque strofe della liturgia, che è la preghiera di Zarathustra, sembrano ben rappresentare la sua riforma teologica. Certamente il Signore Sovrano, Ahura, è il Dio Supremo. Ma nella sua azione divina gode dell'ausilio di due entità a lui intimamente unite: Aša (il Varuṇa indiano), che è Ordine del mondo, legislatore (diremmo volentieri Logos), e Vohu Manah (Mithra in India), ispiratore degli uomini, legato all'orientamento degli atti e al loro percorso.

*Yasna* 28

1.
Le mani protese in preghiera verso il soccorso,
chiederò dapprima a tutti voi, o Saggio con la Giustizia,
gli atti dello Spirito Santo,
per soddisfare il volere del Buon Pensiero e l'anima del bue.

2.
A me che vi voglio adorare, o Signore Saggio con il Buon Pensiero,
datemi secondo la Giustizia i successi di entrambi i mondi,
quello materiale e quello sprituale,
per sostenermi grazie a loro e darmi la felicità.

3.
A me che vi voglio cantare come non è mai accaduto, in quanto Giustizia,
o Buon Pensiero e Signore Saggio,
e a coloro la cui Devozione accresce l'Imperio, in modo che non diminuisca più,
rispondete ai miei appelli per sostenermi.

4.
Io che mi sono applicato affinché l'anima, insieme al Buon Pensiero, sia risvegliata (o: canti)
e sappia come il Signore Saggio retribuisce le azioni,
voglio insegnare, per quanto posso e ne sono capace, la ricerca della Giustizia.

5.
Sapendo che sei la Giustizia, tu così come il Buon Pensiero,
ti vedrò, e vedrò che il Signore Saggio più potente ha un trono e una disciplina?
Grazie a quella formula, con la nostra lingua,
convertiremo le genti crudeli a ciò che c'è di più grande.

## L'azione della Triade nella vita umana

La seconda *Gāthā* presa in considerazione, *Yasna* 31, ci mostra la Triade all'opera. 31,7-13 analizza il cammino percorso dal mondo fin dall'inizio. Le strofe 7-8 mostrano qual è il posto di Vohu Manah.

7.
Colui che, per primo, con il pensiero, ha riempito di luce gli spazi beati,
è colui che con la forza della sua mente ha creato la Giustizia,
grazie alla quale conserva il Miglior Pensiero.
Tu l'hai accresciuta, o Saggio, con il tuo Spirito,
il quale ti è anche ora identico, o Signore!

8.
Attraverso il pensiero, o Saggio, ti ho riconosciuto come il primo e l'ultimo,
il Padre del Buon Pensiero.
Quando ti ho colto con gli occhi come il vero creatore della Giustizia,
come il Signore negli atti dell'esistenza.

Con il suo Spirito Ahura Mazdā ha creato la Giustizia e conserva Vohu Manah, che è colui che guida gli atti dell'uomo. Il Signore Ahura è il creatore di Vohu Manah, il Buon Pensiero, che a sua volta conserva e accresce. Il tema del Signore Saggio unito al Buon Pensiero ritorna altrove, ad esempio in *Yasna* 32,2.

Vohu Manah aiuta il fedele a vincere il male. *Yasna* 31,4b: «Auguro di ottenere dal Buonissimo Pensiero il potente Imperio, sviluppando il quale possiamo vincere il Male». Zarathustra chiede alla Triade il dono della veggenza, dal momento che l'ispirazione al bene viene dal Buon Pensiero (Vohu Manah) e dalla Giustizia (Aša). *Yasna* 31,5: «Annunciami, affinché

io vi aderisca, la cosa migliore che, in quanto Giustizia, mi avete assegnato: da qui viene l'ispirazione che mi fa apprendere dal Buon Pensiero, affinché possa tenerlo a mente».

Grazie a questa vittoria sul male il fedele si troverà infine presso il suo Signore, nella ricompensa dei giusti. Arricchito della sua unione con le entità, il Signore consegnerà il Buon Pensiero a chiunque gli sia fedele.

*Yasna* 31,20-22

20.
A chi si schiera con il giusto apparterrà poi lo splendore.
Infinite tenebre, cibo cattivo e pianto:
a una tale esistenza vi condurrà, o malvagi,
per i vostri atti la vostra coscienza.

21.
Per la pienezza della propria unione con l'Integrità e l'Immortalità,
con la Giustizia e l'Imperio,
il Signore Saggio renderà padrone del Buon Pensiero
chiunque è suo amico giurato nello spirito e nell'azione.

22.
Tutto questo è chiaro al chiaroveggente: colui che con il Buon Pensiero
conosce la Giustizia in quanto Imperio,
costui l'aiuta nelle parole e negli atti.
Sarà, Signore Saggio, il tuo ospite più gradito.

*Yasna* 32 insiste sulla scelta fatta dal Signore Saggio. Unito a Vohu Manah (il Buon Pensiero) e ad Aša (la Giustizia, l'Ordine), Ahura Mazdā ha infatti compiuto una scelta: la Devozione dei Giusti (Armaiti), che otterrà grazie al suo Imperio (Khshatra). Alle entità che circondano Ahura Mazdā i falsi dei oppongono il pensiero malvagio, il male (contro la Giustizia) e l'orgoglio (contro la Devozione).

*Yasna* 32

2.
Il Signore Saggio, unito al Buon Pensiero e intimo della splendente Giustizia,
ha risposto loro in virtù del suo Imperio:
«È la vostra santa e buona Devozione che sceglieremo;
sarà nostra!».

3.
«Ma voi, falsi dei, e tutti quelli che molto vi venerano,
voi siete tutta la progenie del Pensiero Malvagio, del Male e dell'orgoglio.
Sono ugualmente di due specie (?)
gli atti per cui siete noti nella Settima della Terra (cioè: in tutta la Terra abitata).

4.
Prescrivendo, voi, le cose peggiori,
perché gli uomini che le faranno crescano nel vostro favore di falsi dei,
perché diminuiscano nel favore del Buon Pensiero,
perché sfuggano al potere mentale del Signore Saggio e della Giustizia,

5.
voi avete ingannato l'uomo sulla felicità e l'Immortalità,
atto che ha ispirato a voi, falsi dei,
il malvagio spirito con il Pensiero Malvagio,
con la malvagia parola che promette l'Imperio al malvagio».

Come si può facilmente vedere, in questa logica di scelta, di dualismo morale, Ahura Mazdā è circondato da sei entità, sei arcangeli che sono al servizio dei suoi fedeli. Vohu Manah (il Mitra indiano) e Aša (il Varuṇa indiano) sono molto prossimi al Signore Saggio e lo assecondano nella lotta contro i falsi dei. Sono i protettori dei fedeli. Questi ultimi, secondo 34,7, saranno in possesso del Buon Pensiero.

### Vohu Manah (il Mitra indiano)<br>è la ricompensa futura

Una serie di testi delle *Gāthā* ci fanno pensare alla ricompensa escatologica a cui Vohu Manah sembra direttamente associato. Punto di partenza di questa ricompensa è il bene sovrano che già in questo mondo concede gioia e felicità.

*Yasna* 43,2-3

2.
E che possiamo avere il sovrano Bene!
Che si riceva il benessere secondo il desiderio che si ha del benessere,
grazie al tuo assai perspicace Spirito, Signore,
le meraviglie del Buon Pensiero che donerai, in quanto Giustizia,
con la gioia, tutti i giorni, della lunga vita!

3.
(gli assistenti:)
«Possa dal bene ottenere il meglio
colui che ci insegna le rette vie della salvezza
– in questa esistenza materiale e in quella spirituale –
le vere vie verso gli esseri presso cui abita il Signore,
il Signore che sei, o Saggio, ardente, santo, provvisto di buona stirpe!».

*Yasna* 43,16 esprime l'augurio di vedere gli atti ricompensati dal Buon Pensiero. *Yasna* 46,10 parla della felicità dopo la morte, che sarà la ricompensa della Giustizia e dell'Imperio con il Buon Pensiero. 46,18: a colui che lavorerà con lui al rinnovamento del mondo Zarathustra promette, attraverso Vohu Manah, la felicità eterna.

*Yasna* 46,18

A chi mi è leale prometto, attraverso il Buon Pensiero,
ciò che auguro a me stesso di meglio,
ma prometto l'oppressione a chi si sforza di opprimerci.
O Saggio, mi impegno a soddisfare, con la Giustizia, il vostro augurio.
Tale è la decisione della mia volontà e del mio pensiero.

*Yasna* 47,1 presenta la salvezza nel contesto delle sei entità.

In quanto Spirito Santo,
grazie a un Eccellente Pensiero e a un'azione e a una parola conformi
alla Giustizia,
il Signore Saggio ci darà, con l'Imperio e la Devozione,
Salvezza e Immortalità.

*Yasna* 53,1 sottolinea, infine, che il primo a ottenere questa beatitudine è Zarathustra stesso.

## 4. *Conclusioni*

### Mithra, dio sovrano di una comunità iranica precedente a Zarathustra

Lo studio di alcuni testi arcaici, blocchi erratici incastonati nello *Yašt* 10 in onore di Mithra, porta Nyberg a ipotizzare l'esistenza, nell'Iran orienta-

le, di una comunità religiosa mitraica precedente alla riforma di Zarathustra. In questa comunità il dio Mithra è un dio sovrano, allo stesso tempo dio solare e dio della guerra. Secondo Nyberg e Widengren, Mithra in Iran è più attivo di Mitra in India: dio sociale, ma anche dio solare e dio militare, e dio del destino dopo la morte.

Widengren mette in evidenza questa presenza di Mithra in Iran precedente alla riforma di Zarathustra. In questa situazione, afferma Widengren, egli è stato un pericoloso rivale per Ahura Mazdā[22]. Dio dell'ordine sociale, egli esercita anche funzioni giuridiche e sacerdotali. A queste aggiunge funzioni di ordine militare. Nel suo *Hochgottglaube im alten Iran* Widengren ha mostrato che nell'Iran antico Mithra è per eccellenza il dio del destino dopo la morte[23], coadiuvato dal dio Aryaman, il protettore dei popoli arii. Dio del cielo, egli ha una visione chiara dell'umanità grazie alle stelle, che sono i suoi occhi. Mithra è anche legato al sole, e infatti il suo nome si modificherà in *mihr*, «sole». Su questa teologia arcaica abbiamo informazioni piuttosto scarse. Per un quadro più chiaro è necessario attendere la riforma di Zarathustra.

## Il dio Mithra nella riforma di Zarathustra, secondo Dumézil

Nel IX-VIII secolo a.C. Zarathustra, sacerdote e profeta, prepara una grande riforma teologica e religiosa nell'Iran orientale. Proclama Ahura Mazdā Dio supremo e, preoccupato di conservare le tre funzioni indoeuropee degli dei sovrani, trasforma questi ultimi in entità relativamente astratte, sorta di arcangeli che circondano il dio Ahura Mazdā. Tali arcangeli sono sostituti sublimati degli antichi dei funzionali indoeuropei. Al Mitra indiano corrisponde Vohu Manah, il Buon Pensiero; a Varuṇa corrisponde Aša, Ordine-Giustizia; a Indra corrisponde Khshatra, l'Imperio; ai Nāsatya corrispondono Haurvatāt, la Salute, e Ameretāt, l'Immortalità.

Nelle *Gāthā* di Zarathustra, dunque, Vohu Manah, il Buon Pensiero, corrisponde al dio Mithra. Lo ritroviamo continuamente presente accanto ad Aša, e questo rende evidente che siamo di fronte al sostituto della coppia indiana Mitra-Varuṇa. Ciò che stupisce del personaggio di Vohu Ma-

[22] G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im Alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Lundequistska Bokhandeln, Uppsala–Harrassowitz, Leipzig 1938; ID., *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 28-36.

[23] *Ibid.*, pp. 100-103.

nah è la sua sollecitudine per l'uomo: egli assiste il fedele di Ahura Mazdā, è associato ai suoi sforzi religiosi e, dopo la morte, si prende cura dell'anima del giusto. Le *Gāthā* ci mostrano una Triade che governa il mondo: Ahura Mazdā, il Dio Supremo, il Signore Saggio, assistito da Aša e da Vohu Manah. Un altro elemento importante che deriva dalla presenza di Vohu Manah nelle *Gāthā* è la sua sollecitudine nei confronti del bue. Sembra essere un elemento piuttosto nuovo, almeno nella sua formulazione, rispetto al pensiero arcaico indiano. In Iran Vohu Manah (Mithra) è il protettore dei bovini fin dall'epoca di Zarathustra.

Lo studio delle *Gāthā* di Zarathustra è di grande importanza per la conoscenza della religione dell'Iran antico. Le *Gāthā* ci mettono in contatto con gli dei sovrani del mondo indoeuropeo. In esse scopriamo gli dei delle tre funzioni, così importanti per la comprensione del pensiero indoeuropeo. Ma vediamo anche come Zarathustra ha modificato la teologia antica, pur conservandone la struttura. Questa è la grande originalità del monoteismo zoroastriano: un solo dio sovrano, Ahura Mazdā, ma circondato da sei arcangeli, che sostituiscono gli dei sovrani indoeuropei. Tra questi arcangeli Vohu Manah, il Buon Pensiero, sostituisce il Mitra indiano. Grazie alle *Gāthā* conosciamo con una certa precisione la natura e le funzioni di Vohu Manah, in particolare la sua duplice funzione principale: sollecitudine per l'uomo e protezione dei bovini. Per realizzare la sua riforma Zarathustra fu obbligato a tener conto della teologia degli dei sovrani, sulla quale ha costruito la sua teologia delle entità-arcangeli. In questo modo la trasposizione dei tratti di Vohu Manah sull'originale, Mithra, ci illustra la teologia mitraica dell'Iran orientale all'inizio del I millennio della nostra era, più o meno nella stessa epoca in cui l'India metteva per iscritto gli inni del *Ṛgveda*.

### Bibliografia complementare

GH. GNOLI, *La religione zoroastriana*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 498-565, bibliografia pp. 557-565.

H. HUMBACH, *Die Gathas des Zarathustra*, I: *Einleitung, Text, Übersetzung, Paraphrase*; II, *Kommentar*, Carl Winter, Heidelberg 1959.

ST. INSLER, *The Gāthās of Zarathustra*, coll. «Acta Iranica» 8, Brill, Leiden 1975 (traduzione inglese delle diciassette *Gatha*).

J. KELLENS, E. PIRART, *Les textes vieil-avestiques*, I: *Introduction, texte et traduction*, Ludwig Reichert, Wiesbaden 1988.

J. VARENNE, *Zoroastre, le Prophète de l'Iran*, Dervy, Paris 1996 (traduzione francese di dodici *Gāthā*, pp. 129-218).
G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965 (ricco commento alle *Gāthā*).

# Capitolo secondo
# IL DIO MITHRA ALLA LUCE DELL'INNO AVESTICO *MIHR YAŠT*. IL SUO RUOLO E LE SUE FUNZIONI*

Il dio Mithra è dunque presente in Iran fin da prima della riforma di Zarathustra. In questa situazione poteva essere un rivale pericoloso per Ahura Mazdā. Zarathustra non eliminerà il dio Mithra, ma lo conserverà come arcangelo del dio supremo Ahura Mazdā. Diventerà Vohu Manah, il Buon Pensiero, che assiste il fedele, si associa ai suoi sforzi religiosi e, dopo la morte, si prende cura dell'anima del giusto. È anche il protettore dei bovini. In questo modo possiamo documentare due diversi momenti storici della presenza del dio Mithra in Iran: il primo momento è quello del Mithra arcaico, che aveva notevole importanza nel culto e nel pensiero religioso; il secondo momento è quello prodotto dalla riforma di Zarathustra, in cui Mithra è ridotto al ruolo di arcangelo. All'indomani della morte di Zarathustra la sua comunità religiosa si organizza e la riforma non viene conservata nella sua purezza originaria, dal momento che guadagna terreno la religiosità popolare: ritrovano la loro importanza gli dei dell'antico Iran. Il dio Mithra ritorna a essere il dio iranico della sovranità, vicino all'uomo, con un ruolo di rilievo nella difesa della società e nella fecondità, essendo il dio protettore dei bovini. Per quest'epoca disponiamo di un documento assai importante, il *Mihr Yašt* o *Yašt* 10.

* *Le dieu Mithra à la lumière de l'hymne avestique* Mihr Yašt. *Sa place et ses fonctions*, in J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 83-94.

## *1. Il Mihr Yašt*

### Gli *Yašt*

Si tratta di canti che accompagnano i sacrifici, composti in onore di diverse divinità. All'inizio dovevano essere trenta, uno per ciascun giorno del mese, ma alcuni sono andati perduti. Il termine *yašt* (*yēšti* in zend) deriva da una radice che rinvia alla nozione di celebrazione/adorazione. Lo *Yasna*, la principale raccolta di testi liturgici, è il libro della lode e gli *Yašt* sono i canti di lode con i quali si celebra la divinità secondo un calendario definito. Lo *Yasna* è in particolare il libro del sacrificio rituale: *yajña* in sanscrito significa «sacrificio». Tra i 72 capitoli di questo testo siamo in grado di isolare le *Gāthā* o inni di Zarathustra, paralleli agli inni vedici. J. Duchesne-Guillemin ha proposto una efficace sintesi delle dottrine contenute nelle *Gāthā*[1].

Gli *Yašt* costituiscono, insieme con le *Gāthā*, i documenti più interessanti dell'*Avesta*. Lo *Yašt* 5 è dedicato ad Anāhitā, la dea della fecondità. Lo *Yašt* 10 è dedicato a Mithra, signore di ampi campi, custode dei contratti, dio dei combattenti, dio dell'aurora. È un documento di estremo interesse per lo studio di Mithra in Iran.

### I testi del *Mihr Yašt*

1. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* (1892-1893), vol. II, nuova traduzione francese con commento storico e filologico, ristampa anastatica Maisonneuve, Paris 1960; *Mihr Yašt*: pp. 441-480. Secondo Duchesne-Guillemin[2], la traduzione di Darmesteter si basa sulla traduzione in pahlavi, che è condotta parola per parola. Da qui numerosi passi oscuri.

2. Fr. Wolff, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, Tübner, Straßburg 1910; *Mihr Yašt*: pp. 198-221. Traduzione tedesca, molto più accurata di quella di Darmesteter. Dipende dall'*Altiranisches Wörterbuch* di Bartholomae.

3. I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, introduzione, traduzione e commento, Cambridge University Press, Cambridge 1967, riedizione

[1] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les hymnes de Zarathustra*, «Revue de l'Histoire des Religions», 151, 1961, pp. 47-66.
[2] *Ibid.*, p. 47.

del 1959. Gershevitch offre una traduzione inglese del testo, fornendo inoltre il testo avestico in traslitterazione.

4. J. Darmesteter, traduzione inglese del *Mihr Yašt*, in *The Zend-Avesta*, coll. «Sacred Books of the East», 23, pp. 119-158 (ried. Motilal Banarsidass, Delhi 1965). Questa traduzione risale al 1883.

5. J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta auf Grund der awestischen Lehre dargestellt*, coll. «Indo-Iranische Quellen und Forschungen», 9, Haessel, Leipzig 1927; traduzione di *Yašt* 10: pp. 32ss.

Il *Mihr Yašt* è un documento assai interessante per la conoscenza del dio Mithra. Sembra risalire alla seconda parte del V secolo a.C. Gershevitch colloca la composizione del testo intorno al 430-420. A suo avviso non siamo in presenza di un assemblaggio artificiale, ma dell'opera di un unico autore o di una scuola, forse «un piccolo gruppo di autori»[3]. Ci baseremo sullo studio di Gershevitch per cercare di capire che cosa rappresenta il dio Mithra all'epoca degli Achemenidi, e seguiremo, adattandola alla lingua italiana, la traduzione francese di Darmesteter[4].

## 2. *Esegesi dell'inno*

### Sezione 1 (*Yašt* 10,1-6)

1. «Quando creai Mithra, signore di ampi campi, o Spitama Zarathustra, lo creai degno di sacrifici e degno di preghiera quanto lo sono io stesso, Ahura Mazdā».

Mithra viene subito presentato come *vouru gaoyaoiti*, «signore di ampi pascoli». Secondo Gershevitch, questa definizione è attribuita a Mithra non perché egli è il signore che protegge i bovini: al contrario, egli è divenuto il protettore dei bovini perché è il signore degli ampi pascoli. Gershevitch ritiene che il termine *gaoyaoiti*, trasformandosi per riduzione in *gauyti*, abbia infine dato origine a *Cautes*, il nome di uno dei dadofori (cioè portatori di

[3] I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 25.

[4] J. KELLENS, *Caractères différentiels du Mihr Yast*, in *Études Mithriaques*, coll. «Acta Iranica» 4, Brill, Leiden 1978, pp. 261-278.

torce) di epoca romana. Il dadoforo Cautes tiene la torcia alzata verso l'alto, mentre il dadoforo Cautopates la tiene rivolta verso il basso. *Cautopates* verrebbe da *gaoyaoiti pati*, «signore di pascoli», sinonimo di *vouru gaoyaoiti*. I portatori di torce sono un motivo ricorrente nell'arte greca e in quella etrusca. La rappresentazione di divinità paredre, collocate accanto al dio, è probabilmente un'idea babilonese. In questo primo verso Mithra è collocato su un piano di parità rispetto al dio Ahura Mazdā.

2. «Il malfattore che mente a Mithra porta la morte a tutto il paese, colpendo il mondo del Bene come potrebbero fare cento *kāyada* (malfattori). Non violare mai un contratto, o Spitama, né quello che stringi con un malvagio, né quello che stringi con un giusto, uno della tua religione: il contratto, infatti, vale per entrambi, il malvagio e il giusto».

Il *mithrodruj* è colui che viola un contratto. Il testo oppone *Druj*, la Menzogna, ad Aša, la Giustizia (il Varuṇa indiano). L'insistenza sulla fedeltà al contratto si presenta fin dal secondo verso del testo, per sottolineare la sua importanza nel culto. La menzogna è vista come un male di particolare gravità.

3. «Mithra, signore di ampi campi, fornisci cavalli veloci a coloro che non mentono a Mithra. Il fuoco di Ahura Mazdā indica il retto cammino a coloro che non mentono a Mithra. Le buone, le potenti benefiche Fravashi dei giusti concedono figli virtuosi a coloro che non mentono a Mithra».

C'è invece ricompensa per coloro che non mentono a Mithra. Si tratta di tre interventi a favore dei discepoli fedeli. Mithra mette a disposizione i cavalli, un fatto che pare legarsi alla seconda funzione, connesso forse all'idea di fedeltà militare. Ahura Mazdā indica il retto cammino: è ciò che spetta al dio sovrano, il dio della sovranità. Le Fravashi, angeli custodi, vegliano sui bambini: siamo qui nella terza funzione, quella della fecondità. Ai suoi discepoli, dunque, Mithra concede di partecipare alle tre funzioni: sovranità, forza e fecondità.

4. «Per la sua magnificenza e la sua gloria voglio offrirgli il sacrificio tradizionale: voglio offrire le libazioni a Mithra, signore di ampi campi, che concede piacevole dimora, che concede felice dimora alle nazioni arie».

La connessione con le nazioni indoiraniche è di grande rilievo. Wolff traduce *arische Länder*, paesi arii. Gershevitch *Iranian countries*. Mithra diventa il dio protettore dell'intera nazione indoiranica.

5. Questa strofa contiene una serie di invocazioni che chiedono a Mithra

la gioia, la gratitudine, la pace della coscienza, la santità. Mithra è dunque molto vicino all'uomo e assume il ruolo di guida della vita umana. Wolff traduce *Hilfe* («aiuto»); *Freiheit* («libertà»), *Unterstützung* («sostegno»), *Barmherzigkeit* («compassione», «misericordia»), *Heilung* («guarigione», «salvezza»), *Sieg* («vittoria»), *Seligkeit* («beatitudine», «salvezza»[5]. Questa strofa mostra assai bene la sollecitudine del dio Mithra per la vita degli uomini.

6. «A questa divinità forte, potente, la più benefica tra le creature, voglio offrire le libazioni; voglio rivolgermi a lei con carità e preghiera; voglio offrirle il sacrificio tradizionale ... Offriamo a Mithra ... l'*haoma* e il latte, il *baresman*, la saggezza della lingua, il discorso divino, la parola, le azioni, le libazioni e le parole rette».

Si tratta del sacrificio perfetto, che consiste in parole, cioè in un testo pronunciato correttamente, e in atti sacrificali. Le parole e gli atti sono richiesti per il sacrificio, e devono essere perfetti.

Questa prima sezione dell'inno avestico a Mithra mostra qual è il ruolo di Mithra nella comunità mazdea del V secolo a.C.

Mithra è una creatura di Ahura Mazdā. Ma questa creatura è degna di sacrificio e di preghiera al pari di Ahura Mazdā. È il signore dei pascoli, il protettore dei bovini. Dopo aver presentato Mithra, il testo si concentra sull'essenziale, cioè sul rispetto del contratto. Nella società indoiranica il rispetto del contratto era effettivamente l'elemento fondamentale. Il male più grave consiste nell'ingannare il prossimo. Coloro che rispettano i contratti sono dunque esauditi da Mithra, da Ahura Mazdā e dalle Fravashi. Ma Mithra è anche il dio della società indoiranica. Il testo non fornisce dettagli su questo punto, ma l'affermazione è netta. Sembra, nell'insieme, che Mithra abbia assunto un importante ruolo nella vita dell'uomo e nella vita sociale: è un dio colmo di sollecitudine per tutti gli esseri umani. Perciò Mithra ha diritto al sacrificio perfetto: l'*haoma*, il sacrificio in cui intervengono il *baresman* (fascio di rami), e dunque il sacrificio del fuoco, perfetto nelle parole e negli atti.

[5] Per questa esegesi di *Yašt* 10 teniamo conto di tre traduzioni: J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, II, Paris 1892 (rist. anastatica Maisonneuve, Paris 1960); I. GERSHEVITCH, *The avestan Hymn to Mithra*, coll. «Oriental Publications» 4, Cambridge University Press, Cambridge 1967²; FR. WOLFF, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, Trübner, Straßburg 1910, rist. 1960.

Se ricordiamo che Mithra è nominato per la prima volta in un'iscrizione achemenide di Artaserse II (404-359 a.C.), comprendiamo l'osservazione di Widengren:

> Possiamo certamente concludere che Mithra, che pure non è nominato nelle iscrizioni dei primi Achemenidi, dovette godere in Persia di un culto non marginale almeno a partire dal regno di Dario I[6].

### Sezione 2 (*Yašt* 10,7-9) e sezione 3 (*Yašt* 10,10-11)

7. «Sacrifichiamo a Mithra, signore di ampi campi, veritiero, capo nelle assemblee; con mille orecchie e ben fatto; con diecimila occhi e grande; con ampia conoscenza; potente, instancabile, sempre vigile».

Mithra è veritiero: per Gershevitch, è colui «le cui parole sono corrette», con un'allusione al tema della verità, caratteristica tipica del dio Mithra. Mithra ha in particolare la funzione di giudicare il mondo con rettitudine. Per questo ha il dovere di osservare con i suoi diecimila occhi, che sono le stelle. E il cielo stellato ritroveremo nelle grotte del mitraismo di età romana, inteso come lo strumento per controllare le azioni umane durante la notte. Ma l'idea della sorveglianza sulle azioni umane è presente e insistita in tutta la strofa: Mithra è dotato di una conoscenza senza confini, *a wide outlook*, secondo Gershevitch. Da qui l'idea di un dio sempre vigile.

8. «A cui offrono sacrifici i capi dei paesi quando si recano in guerra, contro le orde omicide, contro il nemico che avanza in ordine di battaglia, nel conflitto da nazione a nazione».

Gershevitch traduce: *as they go to the battlefield* (*arezah*). Si osservi che Mithra occupa un posto importante nella seconda funzione, la funzione guerriera. I capi degli eserciti contano sul suo aiuto.

9. «Dalla parte che, per prima, gli offre il sacrificio con convinzione fervente e con un'anima devota, a questa parte si rivolge Mithra, signore di ampi campi, con il vento vittorioso, con l'imprecazione del saggio».

In caso di guerra, nel momento in cui si affrontano due nazioni, Mithra si volge a coloro che gli offrono il sacrificio (*fraoret*), cioè che sono «nella fede» (Gershevitch traduce: *avowedly, making a profession of faith in Mi-*

[6] G. Widengren, *Les religions d'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 142-143 [ed. orig. *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965].

*thra*, e rende *fraxshnin* con *with foreknowing*). Coloro che riconoscono Mithra saranno dunque dei privilegiati.

Il ruolo di Mithra come dio dei guerrieri è espresso chiaramente anche in *Yašt* 10,11: «A colui al quale il guerriero offre il sacrificio sul dorso del suo cavallo, chiedendo forza per i suoi destrieri, salute per se stesso, buona difesa contro quelli che fanno del male, disfatta dei suoi nemici, annientamento dei suoi avversari, di coloro che non l'amano, di coloro che gli fanno del male» (Wolff traduce: *zu dem die Krieger auf den Rücken der Pferde beten*). Il guerriero, dunque, sul suo cavallo, si rivolge in preghiera a Mithra, il dio che sbaraglia gli eserciti, i nemici dei suoi fedeli, che sostiene nella lotta contro il male.

Come abbiamo già detto, secondo Nyberg in *Yašt* 10,12-16 si rifletterebbe un pensiero assai arcaico: Mithra è il dio dell'Iran, in relazione con il cosmo in quanto dio del cielo stellato, ed è, insieme, sia un dio solare che un dio sociale.

### Mithra è nemico della menzogna.<br>Sezione 5 (*Yašt* 17-21) e sezione 6 (*Yašt* 22-24)

17. «A colui al quale non possono mentire né il padrone di casa, né il capo del villaggio, né il capo della provincia, né il capo del paese».

18. «Se il padrone della casa gli mente, o il capo del villaggio, il capo della provincia o il capo del paese; allora Mithra, irritato e offeso, fa a pezzi la casa, il villaggio, la provincia, il paese, con il padrone della casa, il capo del villaggio, il capo della provincia, il capo del paese e i grandi del paese».

19. «Da qualunque parte siano coloro che hanno mentito a Mithra, da questa parte cammina Mithra, irritato e offeso, e non certo per portare loro la protezione celeste».

20. «E i cavalli dei *mithrodruj*, quando corrono a passo rapido non arrivano, quando portano, non ..., quando tirano, non ... Il giavellotto lanciato dal nemico di Mithra torna indietro, a causa dei tanti malefici compiuti dal nemico di Mithra».

21. «E il giavellotto, anche se è lanciato, anche se raggiunge il bersaglio, non provoca alcuna ferita a causa dei tanti malefici compiuti dal nemico di Mithra».

Questo passo mostra chiaramente che Mithra è il dio che combatte la menzogna con estrema fermezza. A qualunque livello si situi la menzogna – padrone di casa, capo del villaggio, della provincia o del paese – Mithra imperversa dedicandosi alla distruzione dei beni dei mentitori. *Yašt* 10,18 propone una organizzazione gerarchica del territorio su cinque livelli: *paiti*, la casa; *vīspaiti*: il clan o il villaggio; *zantupaiti*, la tribù o la provincia; *dainhupaiti*, il paese; *fratemadāt*, il potere centrale, costituito dal capo e dal consiglio dei grandi del paese. Non è forse inutile ricordare che Mani, in seguito, concepirà il regno della luce e il regno delle tenebre come due regni costituiti ciascuno di cinque elementi.

Le strofe 20-21 descrivono i prodigi che accompagnano l'intervento di Mithra. I cavalli dei cavalieri menzogneri si rifiutano di avanzare e il giavellotto da loro scagliato ritorna indietro. E se anche il giavellotto colpisse un corpo, esso non farebbe alcun male. Il vento devia il giavellotto lanciato dal nemico di Mithra. *Yašt* 17-21 è molto importante per la comprensione del ruolo assunto da Mithra nel proteggere il contratto. Qui si può citare la riflessione di Dumézil sul ruolo di Mithra in *Yašt* 10: «Essendo colui che sbaraglia le armate nemiche, santamente violento, il dio resta chiaramente il protettore di tutte le forme di *mithra*, dell'accordo tra le parti o – se non si teme di far uso di un termine divenuto tecnico in questo contesto – del contratto»[7].

La sezione 6, 22-24 riprende queste medesime idee:

22. «... che distoglie dall'angoscia, che distoglie dalla distruzione l'uomo che non gli ha mentito».

23. «Allontana da noi l'angoscia, toglici dalle angosce, o Mithra, poiché non ti abbiamo mentito. Sul corpo dei *mithrodruj* porti il terrore: adirato e onnipotente togli forza alle loro braccia, agilità ai loro piedi, vista ai loro occhi, udito alle loro orecchie».

24. «Né del dardo affilato né della freccia volante i lanci raggiungono l'uomo che soccorrerà con tutto il cuore Mithra, dalle diecimila spie, potente, onnisciente, che non può essere ingannato».

[7] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977, p. 119 [*Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

## Le funzioni del dio Mithra. Sezione 7 (*Yašt* 25-27) e sezione 8 (*Yašt* 28-34)

25. «Il sovrano, profondo e forte; che dà benessere con la Legge; capo nelle assemblee; che si compiace delle preghiere; grande, pieno di talento nel bene, incarnazione dell'obbedienza, guerriero dalle forti braccia»;

26. «che rompe la testa dei *daēva*; crudele nel castigo; che fa espiare gli uomini dei *mithrodruj;* che reprime i Pairikā, che, non ingannato, dona al paese la vittoria suprema»;

27. «che getta disordine tra le nazioni che fanno il male, ne sconvolge la gloria, ne dissipa la forza vittoriosa, le dissipa senza difesa, le fa massacrare da miriadi; il dio dalle diecimila spie, potente, onnisciente, che non inganna»;

28. «che sostiene le colonne della casa dall'alto tetto, che ne consolida i pilastri d'angolo. Nella casa dove lo si compiace, dona mandrie di buoi e figli maschi; fa a pezzi quella dove viene offeso».

29. «Sei cattivo e sei buono con le nazioni, o Mithra! Sei cattivo e sei buono con gli uomini, o Mithra! Della pace e della discordia sei maestro per le nazioni, o Mithra!».

Le str. 30-34 continuano a descrivere le attività del dio Mithra.

Le due sezioni 7-8 di *Yašt* 10 offrono una descrizione delle funzioni del dio Mithra.

Mithra è un dio sovrano: *ahurem*, e un dio profondo: *gufrem.* Wolff traduce: *der geheimnisvolle mächtige Gott* («il misterioso e potente dio»). Si tratta di una dottrina molto antica delle popolazioni indoeuropee: il dio Mithra è un dio sovrano.

Egli dona il benessere e guarisce con la Legge: allusione diretta alle funzioni giuridiche di Mithra. Non ingannato, Mithra offre al paese la forza e la vittoria supreme. Questi testi mettono in evidenza la relazione di Mithra con la fedeltà. Se il contratto viene rispettato, il paese è forte e felice.

Mithra è un dio «che si compiace delle preghiere», cioè delle preghiere che gli vengono rivolte: *The exalted gratifier of prayers* (trad. Gershevitch); *das Gebet erfüllend* (trad. Bartholomae). Mithra è grande, pieno di talento nel bene, *the much-talented personification of the divine word* (trad. Gershevitch). Hertel traduce *dessen Leib aus den Liedern besteht* [«il cui cor-

po consta di canti»], traduzione non accettata dagli iranisti. Questo passo conferma che in Iran Mithra rimane un dio sacerdotale, con un ruolo importante nel culto.

Mithra è un dio presente nel combattimento per il bene, nel combattimento per la verità: spacca la testa dei demoni, reprime coloro che rompono i contratti, getta disordine sulle nazioni che fanno il male. Dio sovrano, dio del contratto, dio sacerdotale, dio difensore del bene e della verità: ecco le quattro grandi funzioni del dio Mithra in Iran prima di Alessandro.

## Mithra, dio della battaglia

Mithra è un dio particolarmente legato, in Iran, alla seconda funzione, la funzione guerriera.

36. Mithra, *the punisher of wrong*. Il dio Mithra è un dio guerriero, ma il combattimento che conduce è un combattimento per la giustizia e il diritto, contro la menzogna e contro il male. Così, Mithra getta a terra le teste degli uomini che gli mentono, le fa volare via:

37. «Può arrecare e vi arreca spavento e terrore; getta a terra le teste degli uomini che mentono a Mithra; fa volare le teste degli uomini che mentono a Mithra».

38. «Sinistre sono le dimore, desolate e spopolate, dove abitano i *mithrodruj* e i malvagi, uccisori del giusto. Sinistro è il cammino di cattività in cui procede il bue che pascola nelle valli degli uomini *mithrodruj* ...».

La parola *mithrodruj* (che Wolff traduce *Mithrabetrüger*), *owners of falsehood*, sembra centrale nella sezione 7. La mancanza di fedeltà alla parola data, la rottura del contratto sono all'origine di gravi perturbazioni della vita sociale. Mithra «che sa tutto», che è potente e onnisciente, conduce una battaglia molto dura contro tutti questi perturbatori: li sbaraglia, ne getta a terra le teste, ne distrugge le dimore. Qui il redattore introduce anche la difesa del bue da parte di Mithra. La lotta di Mithra contro chi rompe i contratti e la disfatta di questi ultimi sono descritte in modo molto fantasioso.

39. «Le loro frecce dalle ali di falco, lanciate dalla corda dell'arco ben teso, volano e mancano il bersaglio, perché Mithra, irritato, offeso e insoddisfatto, va a prenderle ... I loro giavellotti, ben affilati e acuminati, i loro lunghi giavellotti partono dal loro braccio e mancano il bersaglio perché

Mithra, irritato, ecc. Le loro pietre partono dalle loro frombole e mancano il bersaglio perché Mithra, irritato, ecc.».

40. «Le loro spade ben affilate colpiscono le teste degli uomini e mancano il bersaglio, perché Mithra, ecc. ... Le loro mazze ben assestate colpiscono le teste degli uomini e mancano il bersaglio, perché Mithra, ecc.».

41. «Mithra li terrorizza a destra, Rashnu li terrorizza a sinistra; e il soffio del pio Sraoša li spinge da ogni parte verso i due dei protettori...».

Coloro che compiono il male, coloro che non mantengono la parola data, coloro che rompono i contratti sono i nemici di Mithra. Questi ritira loro il suo sostegno e impedisce che le loro azioni vadano a buon fine. *Yašt* 10,41 introduce una triade formata da Mithra, Rashnu e Sraoša. Secondo Darmesteter, Mithra li spinge contro Rashnu, Rashnu li respinge e Sraoša li rigetta su Mithra e su Rashnu.

*Sraoša* significa «obbedienza», ma Zarathustra ha contribuito a modificare il senso del termine con la sua insistenza sulla lotta contro il male: così ha acquisito il senso di «osservanza disciplinata». Il dio Sraoša è divenuto il dio della disciplina, della quale risulta essere una sorta di ipostasi. È di conseguenza naturale alleato di Mithra, il custode del contratto. Il dio Rashnu è il giudice che ha il compito di condannare tutti coloro che rompono i contratti. Nello zoroastrismo questa triade è incaricata di inseguire il malvagio.

La lotta di Mithra contro il male e i malfattori ritorna anche in *Yašt* 10,44, 46 e 47-48. Mithra abita una dimora grande quanto la terra; ha i suoi assistenti, che lo aiutano a sorvegliare gli uomini e a fuorviare coloro che rompono i contratti; paralizza l'attività di tutti coloro che rompono i contratti. La dimora di Mithra è la montagna santa. Mithra è legato al sole.

50. «A cui il creatore Ahura Mazdā ha costruito una dimora sullo Harā Berezaiti, la montagna splendente dalle molteplici rivoluzioni, dove non vi è né notte né tenebre, né vento freddo né vento caldo, né malattia dalle mille morti né impurità creata dai *daēva*; e nemmeno le nuvole salgono sullo Harāiti Bareza».

51. «Sono gli Amesha Spenta che l'hanno fatta, in armonia con il sole, con una convinzione fervente e un'anima devota».

52. «E quando irrompe il bandito, il malfattore, con passo veloce, di fretta, Mithra, signore di ampi campi, mette in movimento il suo carro con

il pio, potente Sraoša e Nairyō-sanha, l'obbediente, e gli sferra un colpo che ne rompe il battaglione, ne spezza la forza».

Il testo assegna un luogo di residenza a Mithra. Sembra essere in contraddizione con la strofa 44, che afferma: «La cui dimora ha l'ampiezza della terra, estesa su tutto il mondo materiale, grande, non ristretto, risplendente; vasto e con ampi parchi».

Tre sono le considerazioni di Gershevitch su questi testi:

– la dimora di Mithra è costruita dallo stesso Ahura Mazdā, con l'assistenza degli Amesha Spenta;

– Ahura Mazdā rende un culto a Mithra nel testo della strofa 123;

– nella strofa 32 Mithra è invitato al sacrificio e gli si chiede di porre le sue offerte in paradiso.

Il Monte Harā è una montagna sacra. Il testo la considera una sorta di torre di guardia, dall'alto della quale Mithra può controllare il mondo e gli uomini.

La strofa 52 ci presenta una triade: Mithra, Sraoša e Nairyō-sanha; la strofa 41, invece, ce ne ha presentata un'altra: Mithra, Rashnu e Sraoša. Siamo in pieno contesto indoeuropeo. In India i compagni di Mitra erano Aryaman e Bhaga. In Iran Sraoša sostituisce Aryaman, diventando soltanto un aspetto di Mithra.

Nairyō-sanha, infine, sostituisce Rashnu. Questo dio diventerà in seguito Neryosang, il messaggero. Il sanscrito *narasamsa* significa «messaggio umano» e si trova associato al fuoco. Nairyō-sanha, Neryosang, è l'inviato degli dei agli uomini. Da questa triade il manicheismo attingerà per individuare i personaggi adatti alla costruzione del suo mito cosmogonico. Nei testi manichei persiani Neryosang diventerà il nome del Terzo Inviato, Narisah. Ha un gradevole aspetto, una bellezza giovanile. Proprio sull'idea di Neryosang messaggero si è innestato il mito manicheo della seduzione degli Arconti[8].

Interrompiamo qui la nostra esegesi dello *Yašt*. Ci è stato sufficiente mettere in luce una serie di elementi rilevanti per comprendere i tratti religiosi del culto di Mithra.

[8] F. CUMONT, *La cosmogonie manichéenne*, Lamertin, Bruxelles 1908, pp. 60-64.

## *3. Il dio avestico Mithra*

### Un dio legato alla giustizia e alla verità

Questo aspetto è stato messo in evidenza da Darmesteter[9]. Il dio Mithra, Mihir o Miiro, rappresenta la luce nel suo aspetto morale. Essendo legato al sole, Darmesteter lo chiama «l'Apollo zoroastriano». I Greci erano sensibili alla dimensione estetica, gli Iranici a quella morale. Mithra diventa così il dio amico, il dio luce. «Ma la luce che vede tutto è l'emblema della verità, ed è proprio in quanto testimone universale che Mithra è diventato l'incarnazione celeste della coscienza e della verità»[10].

Mithra è il dio della luce celeste: ha la sua dimora sul monte Harā (v. 50); viaggia sul suo carro costruito in cielo (v. 67); parte sul suo carro luminoso (v. 124); ha come attribuiti numerosi termini tipici dell'iconografia solare.

Mithra è il dio del contratto. È il nemico di chi mente (v. 2); controlla gli uomini affinché restino fedeli al loro contratto (v. 44); prende sotto la sua protezione coloro che non mentono; colpisce il *mithrodruj*, colui che non è fedele alla parola data (v. 10); distrugge la casa del mentitore e la affida al suo avversario leale.

### Mithra è un dio di primo piano (secondo Widengren)[11]

Widengren fa un'osservazione importante sulle divinità inferiori che accompagnano Mithra. A lui sono associati Aryaman, il dio degli indoeuropei, e Bhaga, il dispensatore delle qualità. Si tratta ancora una volta di una tipica tendenza indoeuropea: le divinità secondarie rappresentano i diversi aspetti della divinità principale. E perciò oscillano e variano, talora, le diverse funzioni.

Il dio Mithra è anche legato alla terza funzione: è *vouru.gaoyaoiti*, proprietario di vaste praterie (funzione della fecondità).

Il Mithra iranico è legato alla funzione militare. Persegue chi rompe i contratti, i mentitori; conduce la lotta di chi gli è fedele (aspetto legato a Rashnu).

Per quanto riguarda la funzione della sovranità, Mithra ne rappresenta l'aspetto giuridico: è il dio dell'ordine sociale, colui che porta all'unità le diverse classi della società. È il ruolo di Sraoša e di Aryaman.

[9] J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, vol. II, cit., pp. 441-444.

[10] *Ibid.*, p. 441.

[11] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 133-139.

Mithra è il dio del cielo, incaricato di controllare le azioni umane. Nella forma del cielo notturno, possiede gli occhi del cielo, le stelle, per sorvegliare le azioni degli uomini. Nella forma del cielo diurno, è assai prossimo al sole. Il suo sguardo vede lontano. Mithra ha insomma funzioni di rilievo, funzioni che Zarathustra cercherà di sottrargli trasferendole tutte ad Ahura Mazdā. E Mithra dovrà attendere il mazdeismo post-zoroastriano per ritrovare i propri privilegi e le proprie funzioni.

## Mithra sotto gli Achemenidi

### *a) La religione mazdea*

All'indomani della sua morte, l'insegnamento di Zarathustra si diffuse progressivamente in Iran, incontrandosi con le credenze e i culti antichi. Nacque così una religione attestata da numerosi documenti dell'*Avesta* post-gatico. Secondo Widengren, la principale differenza tra questa religione e quella anteriore a Zarathustra è il ritorno delle divinità della religione antica, che ritrovano il loro posto originario e si pongono accanto alle entità spirituali, entità che assumono il nome di Amesha Spenta, «Immortali Benefici»[12]. Si stabilisce così un calendario cultuale: ogni giorno del mese è dedicato a una delle trenta divinità, gli *yazata*, termine sconosciuto nelle *Gāthā*. Gershevitch parla di *mixed religion*, un insieme in cui distingue tre livelli: in primo luogo la dottrina di Zarathustra; poi alcune divinità provienienti dal retaggio indoiranico; infine diverse nozioni zoroastriane in qualche modo divinizzate[13].

A proposito di questa religione gli specialisti si sono posti numerosi interrogativi, ai quali danno risposte assai divergenti. Come concepire nello spazio e nel tempo la diffusione del pensiero del Profeta? Come definire l'incontro tra questo pensiero e i diversi culti? Fino a che punto il pensiero teologico ha influenzato la religione popolare? Quale fu il ruolo del clero, e in particolare dei Magi, nella diffusione della religione di Zarathustra e nella formazione della nuova religione? Quale fu la reazione dei Medi e dei Persiani, due popolazioni iraniche che avranno un ruolo decisivo per il futuro dell'Iran? Il fedele di questa religione è *mazdayasna*, l'«adoratore di Mazdā». Da qui la nostra denominazione di religione mazdea. Alcuni specialisti parlano però anche di religione zoroastriana. Gli anglofoni preferi-

[12] *Ibid.*, pp. 113-117. M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, *Under the Achaemenians*, «Handbuch der Orientalistik» VIII, 1-2, Brill, Leiden-Köln 1982, pp. 1-48.

[13] I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, cit., pp. 13-26.

scono *Zoroastrian* a *Mazdaean*. Il *Mihr Yašt* che abbiamo appena analizzato è un documento che appartiene alla religione mazdea. Ci mostra Mithra in qualità di dio della prima funzione indoeuropea, cioè come dio sovrano, ma anche come dio solare, dio della luce che illumina il mondo. A questo aspetto si aggiungono la funzione guerriera e la terza funzione, quella della fecondità. Per quanto riguarda la funzione guerriera, Widengren ha attirato l'attenzione sulla presenza del dio Verethragna, colui che uccide il drago. *Yašt* 10,70 lo presenta come un assistente di Mithra, il che fa pensare al ruolo dei *Männerbünde* che ritroviamo tra i Parsi[14].

Questi pochi elementi relativi alla permanenza di Mithra e del suo culto ci invitano a osservare più da vicino la nostra documentazione.

Conosciamo il dio Mithra grazie all'inno che abbiamo appena analizzato, ma lo conosciamo anche grazie alle iscrizioni dei sovrani achemenidi. Mithra è nominato per la prima volta in un'iscrizione di Artaserse II (404-359). Le iscrizioni si moltiplicano. Widengren ritiene che Mithra godesse di grande prestigio già nell'*entourage* di Dario I. Sotto Dario II (424-405) troviamo alcuni nomi teofori, come *Mithradāt*. Il settimo mese dell'anno si chiama Mihr. Il dio sembra aver avuto un ruolo importante. Widengren è del parere che sotto gli Achemenidi Mithra fosse prossimo ad Ahura Mazdā, ma che il culto derivasse propriamente dai Medi[15].

Secondo Nyberg, sotto gli Achemenidi il culto di Mithra avrebbe goduto di grande successo. Il culto, in precedenza popolare, sarebbe diventato un culto ufficiale. Sotto Zarathustra il culto di Mithra sarebbe stato ridimensionato, per poi riprendere vigore in seguito. Nyberg difende la tesi delle quattro religioni iraniche: la religione di Mithra, lo zoroastrismo, la re-

[14] Su queste questioni cfr. GH. GNOLI, *Lichtsymbolik im Alten Iran*, «Antaios», 8, 1967, pp. 528-545. G. DUMÉZIL, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, PUF, Paris 1969, pp. 104-133 [trad. it. *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, coll. «Il ramo d'oro» 17, Adelphi, Milano 1990]; E. BENVENISTE, *Mithra aux vastes paturages*, «Journal asiatique», 248, 1960, pp. 421-429; R.N. FRYE, *The Heritage of Persia*, Werdenfeld and Nicolson, London 1962, pp. 56-128; ST. WIKANDER, *Der arische Männerbund. Studie zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Ohlsson, Lund 1938; G. WIDENGREN, *The Sacral Kingship of Iran*, in *La regalità sacra. Contributi al tema dell'8. Congresso Internazionale della Storia delle religioni (Roma, aprile 1955)*, coll. «Studies in History of Religions» 4, Brill, Leiden 1959, pp. 242-257; ID., *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund, Gefolgswesen, Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*, coll. «Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfahlen» 40, Westdeutscher Verlag, Opladen-Köln 1969.

[15] ID., *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 141-144.

ligione dei Magi e la religione degli Achemenidi, che sarebbe fondata sulle antiche credenze indoeuropee[16]. La religione degli Achemenidi si sarebbe caratterizzata, inoltre, per il suo carattere politico[17].

I diversi elementi sottolineati da Widengren, da Nyberg e da altri autori ci mostrano che sotto gli Achemenidi il dio Mithra aveva assunto un ruolo di grande rilievo: gli è consacrato il settimo mese dell'anno, quando si celebrano grandiose feste in suo onore. Senofonte[18] ci informa che il giovane Ciro giurò su Mithra, che riulta dunque essere il dio del contratto. All'epoca degli Achemenidi si mostra dunque con grande evidenza il suo aspetto giuridico.

Nell'articolo *Mithra in Iranian History*, R.N. Frye analizza una serie di tavolette elamite di Persepoli che daterebbero all'epoca di Dario. Vi si ritrova un miscuglio di sacerdoti elamiti e Magi, divinità elamite e iraniche. Sotto Dario assistiamo evidentemente a una fusione delle due popolazioni. Le tavolette ci mostrano che Mithra gode di un culto assai diffuso, se si tiene conto dei numerosi nomi teofori presenti[19].

[16] H.S. NYBERG, *Die Religionen des Alten Iran*, Hinrichs, Leipzig 1938, ristampa Zeller, Osnabrück 1966, p. 373.

[17] *Ibid.*, pp. 363-366.

[18] *Cyrop.* VII,5,53.

[19] R.N. FRYE, *Mithra in Iranian History*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of the first international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1971, pp. 62-67.

# Capitolo terzo
# MITHRA NELL'IMPERO ACHEMENIDE*

## 1. *Le dinastie in Iran*

### Gli Achemenidi

Nel 612 a.C. il re dei Medi Ciassare distrugge Ninive. Poi si rivolge all'Impero assiro. Nel 584 suo figlio Astiage gli succede come re di Media. Ciro il Grande, della dinastia persiana degli Achemenidi, sconfigge Astiage nel 550, e le regioni iraniche passano sotto l'egemonia dei Persiani. L'impero achemenide si estende a tutto il Vicino Oriente e verso territori orientali, finché Alessandro Magno, nel 331, non mette fine a questa espansione. I Seleucidi si spartiranno l'eredità asiatica di Alessandro. È l'inizio del periodo ellenistico. Ma nel 247 alcuni Iranici venuti dalle steppe orientali, i Parti, fondano un nuovo regno, retto dalla dinastia degli Arsacidi. Il regno dei Parti si espande sempre di più e diventa un nemico temibile per Roma. Sotto Mitridate I (171-138) i Parti si impadroniscono di tutti i territori iranici, per proseguire la loro espansione finché il loro regno non finisce per diventare un Impero, che si conserverà fino al 224 d.C., data dell'assassino di Artabano IV, ultimo re arsacide. Per cinque secoli l'Impero dei Parti ha custodito il patrimonio culturale e religioso dell'antico Iran. Grazie ad Ardashir, che si proclama re nel 226, i Sasanidi, originari del Fārs, sostituiscono i Parti e ne continuano l'opera. La dinastia persiana sasanide si interessa in particolare delle antiche tradizioni degli Achemenidi: è all'origine di un vero e

* *Mithra dans l'empire achéménide*, inedito.

proprio rinascimento nazionale. Sapore I (241-272) strappa ai Romani importanti territori e fonda un potente Impero, che crollerà tra il 640 e il 650 sotto i colpi degli invasori arabi. Achemenidi, Parti e Sasanidi perpetuano, dunque, le grandi tradizioni dell'Iran per più di dodici secoli. Si può parlare di una vera e propria continuità delle istituzioni, della cultura e del pensiero religioso[1].

## L'ideologia regale

Sotto gli Achemenidi si sviluppa un'ideologia regale il cui filo conduttore sarà reciso solamente dall'invasione islamica. All'inizio del suo regno, Ciro II il Grande (556-530) fonda Pasargade, suddivisa in tre tribù principali: riappare così la tripartizione indoeuropea. Nel 530 Ciro si impadronisce di Babilonia, che lo accoglie come un liberatore. È impressionato dalla civiltà babilonese. Il grande problema dell'incontro tra le tradizioni mesopotamiche e il pensiero indoeuropeo sotto i primi Achemenidi resta uno dei rilevanti temi di discussione tra gli iranisti.

Secondo Gh. Gnoli, l'influsso mesopotamico ha profondamente segnato gli Achemenidi[2]. Si tratterebbe del fenomeno di maggior rilievo nell'intera storia dell'Iran antico. La regalità sacra sembra portare il segno dell'ideologia regale babilonese: il titolo regale di «re dei re», la festa di Capodanno a Persepoli, che riprende il rituale dell'*akītu* di Babilonia, l'influsso delle triadi astrali, con Ahura Mazdā ricalcato sul dio Marduk, e l'assimilazione di Mithra a Shamash e Anāhitā, dea regale a partire da Artaserse II (404-359). Nell'ideologia regale achemenide si incontrano due concezioni principali: da un lato l'idea babilonese dell'investitura del re da parte del dio supremo, del quale egli assume le funzioni in terra; dall'altro il principio ereditario e dinastico dei clan iranici. Secondo Gnoli, la fusione di questi due principi avvenne all'inizio del regno degli Achemenidi. Il sovrano iranico si presenta come un sostituto del dio Ahura Mazdā, ma sul modello del sovrano assiro o babilonese. Bisogna ricordare che questa tesi, che valorizza al massimo le

[1] R. GHIRSHMAN, *Perse. Proto-iraniens, mèdes, achéménides*, coll. «L'Univers des Formes» 5, Gallimard, Paris 1963 [trad. it. *Arte persiana. Proto-Iranici, Medi e Achemenidi*, Feltrinelli, Milano 1964]; ID., *Parthes et Sassanides*, Gallimard, Paris 1962.

[2] GH. GNOLI, *Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides*, in *Commémoration Cyrus. Hommage universel. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500ᵉ anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, vol. II, «Acta Iranica» 2, Brill, Leiden 1974, pp. 117-190.

influenze religiose mesopotamiche sull'ideologia regale achemenide, rifiuta di seguire la teoria duméziliana della tripartizione teologica e sociale.

Queste posizioni non hanno trovato il consenso di un altro specialista del mondo iranico, G. Widengren, per il quale il sovrano è non soltanto un personaggio sacro, ma anche colui che governa le tre funzioni, sovranità, forza e fecondità (*Yašt* 23,5)[3]. Al re si applica il mito di Yima, con il tema dell'età dell'oro e della salvezza dell'umanità. Come Yima, il re discende dagli dei, è il sovrano dell'universo. Lo *khvarenah* è una luce divina che cinge il capo del re e rappresenta il segno della sua potenza. Si sviluppa così la leggenda del re salvatore, che sembra essere stata effettivamente elaborata in epoca partica. Il re è il sovrano supremo, salvatore, incarnazione del dio solare Mithra. Lo dimostra una importante simbologia: la nascita in una caverna, una stella segno della nascita divina del sovrano e la corrispondenza mitica con Faridun, colui che uccide il drago. Come detentore della sovranità e del sacerdozio, il re dei Parti veste abiti bianchi, presiede al sacrificio del cavallo, fonda i templi del fuoco. Come capo militare, invece, si veste di rosso; talora porta abiti di entrambi i colori. Questi elementi e questa simbologia, già presenti in epoca achemenide, si ritrovano sotto i Sasanidi, che insistono sul ruolo cosmico del re, portatore di luce, sacerdote del fuoco e dispensatore di pioggia: sono sempre le tre funzioni indoeuropee. I rituali in uso a corte sotto le tre dinastie sono una fedele rappresentazione di questa ideologia regale.

## Il feudalesimo in Iran

G. Widengren ha dedicato un'importante ricerca alla struttura feudale dell'antico Iran[4]. Già ben presente in epoca achemenide, questa struttura si rafforza progressivamente sotto i Parti e i Sasanidi. L'origine di questa organizzazione feudale, di cui osserviamo la presenza e l'importanza lungo tutta la durata dei tre imperi iranici, va individuata nei *Männerbünde* degli antichi clan, gruppi di giovani maschi che avevano funzioni sociali, milita-

[3] G. WIDENGREN, *The Sacral Kingship of Iran*, in *La regalità sacra. Contributi al tema dell'8. Congresso Internazionale della Storia delle religioni (Roma, aprile 1955)*, coll. «Studies in History of Religions» 4, Brill, Leiden 1959, pp. 242-257.

[4] ID., *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund, Gefolgswesen, Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*, coll. «Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfahlen» 40, Westdeutscher Verlag, Opladen-Köln 1969.

ri e cultuali ben definite. Il capo di un *Männerbund* ha un nome: nell'Iran orientale è chiamato *sāstar* o *dahyupati*. Il termine *haena* designa il gruppo. Ogni membro porta una speciale cintura, segno distintivo di appartenenza e di funzione: è la *bandaka*, simbolo del legame, del contratto con il gruppo e segno della sua dipendenza da un capo. Il giovane è inoltre detto *mērak*, «incaricato di una missione». In epoca partica, l'influsso di questa particolare concezione diviene chiaramente visibile nell'educazione dei giovani. Widengren ha condotto un'analisi assai approfondita della terminologia e dei sistemi educativi propri di questa struttura feudale sotto i Parti e sotto i Sasanidi[5]. Ricordiamo che l'ideologia regale, il feudalesimo e la vita militare sono tre componenti essenziali di questa società. Il loro equilibrio e le loro tensioni costituiscono la spina dorsale dell'impero achemenide, di quello partico e di quello sasanide. Legame, contratto e fedeltà sono come il cemento che rende coerente e forte questa società. Andiamo allora ad analizzare il ruolo particolare di Mithra in quanto dio regale e dio nazionale.

## 2. *Mithra nella religione degli Achemenidi*

Con Ciro II il Grande, il fondatore dell'Impero persiano achemenide, inizia un periodo nel corso del quale si imporrà un'ideologia regale che influenzerà tutta la vita politica, religiosa e culturale[6]. Attorno a Ciro, che si considera un re divino, veglia un corpo di guardia. La religione assumerà un ruolo di grande importanza. In presenza del re ci si inginocchia a terra: è la *proskynesis*. Gli abiti del re hanno due colori, il bianco, colore della sovranità, e il rosso, colore dei guerrieri. Il re porta una tiara ornata di stelle. Il fondamento della regalità è duplice: da una parte il sangue regale, principio dinastico, e dall'altra l'idea di investitura da parte di Ahura Mazdā, il dio supremo. Nel 539 Ciro conquista Babilonia e si impadronisce della Mesopotamia, che esercita su di lui un grande fascino.

Nel corso delle grandi manifestazioni internazionali del 1971 a Shiraz, che hanno commemorato il 2500° anniversario della fondazione dell'Impero da parte dell'achemenide Ciro il Grande, numerosi studiosi provenien-

[5] ID., *Der große Gegner Roms*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, vol. IX/1, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 249-306.

[6] J. RIES, *Théologies royales en Égypte, au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux*, coll. «Information et Enseignement» 20, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 69-82.

ti da diversi paesi hanno cercato di ricostruire la vita e il pensiero politico e religioso del fondatore[7]. Nella vasta documentazione preparata in occasione di questo omaggio universale si è affrontato il problema del dio Mithra e del ruolo che egli occupa nell'ideologia achemenide. E sono emerse due posizioni contrapposte, rappresentate da un lato dagli studiosi che utilizzano e sviluppano la teoria duméziliana delle tre funzioni indoeuropee e dall'altro da coloro che privilegiano gli influssi mesopotamici successivi alla conquista di Babilonia.

## Ahura Mazdā e Mithra, divinità degli Achemenidi

Secondo Widengren, il più importante dei grandi dei è Ahura Mazdā, che troviamo frequentemente menzionato nelle iscrizioni achemenidi[8]. La prima iscrizione è di Dario I, re dal 522 al 486 e grande organizzatore dell'Impero. Essa proclama:

> Ahura Mazdā è un grande dio,
> ha creato questa terra,
> ha creato il cielo,
> ha creato l'uomo,
> ha creato la felicità dell'uomo,
> ha fatto Dario re,
> questo solo uomo, re su molte cose,
> questo solo uomo, padrone di molte cose.

Accanto ad Ahura Mazdā c'è Mithra, nominato per la prima volta da Artaserse II (404-359). Nelle iscrizioni A e B di Susa e nell'iscrizione A di Hamadan Mithra è invocato insieme ad Ahura Mazdā e Anāhitā. In Habadan B, invece, è implorato soltanto con la formula «Che Mithra mi protegga». Troviamo anche l'epiteto *baga*, «il divino», che si applica a Mithra e che, quando compare da solo, designa Mithra in particolare nel calendario, il settimo mese del quale è detto *Mihr*.

[7] *Commémoration Cyrus*, cit., voll. I e II.

[8] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 140-173 [ed. orig. *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965]. Cfr. anche ID., *Die Mithramysterien*, «Handbuch der Orientalistik» VIII, 2, Brill, Leiden 1961, pp. 44-45; ID., *La royauté de l'Iran antique*, in *Commémoration Cyrus*, cit., vol. I, pp. 84-89.

## Gli influssi mesopotamici

In un lungo articolo pubblicato nel secondo volume della *Commémoration Cyrus*, Gh. Gnoli esamina gli influssi mesopotamici esercitati sul mondo politico e religioso achemenide dopo la conquista di Babilonia da parte di Ciro II nel 539. Ci limitiamo qui agli argomenti dell'autore che riguardano il dio Mithra. Gnoli rileva che molti studiosi seguono la via tracciata da G. Dumézil nelle sue ricerche sulla tripartizione sociale e religiosa del mondo indoeuropeo. In questo modo, però, si trascurano gli influssi mesopotamici e in particolare la festa annuale del Capodanno a Persepoli, che costituisce invece un elemento fondamentale. Si tratta di un dato assai significativo della differenza tra l'ambiente achemenide successivo alla conquista di Babilonia e l'ambiente originario dell'Iran orientale, dove si sviluppò lo zoroastrismo. I bassorilievi di Persepoli mostrano che questa festa veniva celebrata con grande fasto dai re achemenidi. Si tratta di fatto di un adattamento iranico della festa babilonese dell'*akītu*, il Capodanno. Gnoli lo dimostra servendosi del calendario lunare-solare di Babilonia: il Capodanno achemenide coincideva con quello dello *zagmukku* babilonese, celebrato all'inizio del mese di *Nisānu*. Evidentemente l'antica festa di *Mithrakāna* fu sostituita dalla festa dell'*akītu* babilonese. Sotto Dario II (424-405) si riscontrano nomi teofori come *Mithradāt* o *Mithridāt*. Il dio Mithra è inoltre messo in relazione con il sole[9]. La grande festa di Mithra veniva celebrata con solennità. Si tratta dell'antica festa di Capodanno. Gli era dedicato il settimo mese dell'anno. Nelle *Storie*, Quinto Curzio parla di Dario III di fronte all'esercito di Alessandro nel 330 a.C.:

> Percorreva di persona, con i suoi generali e i suoi più fidi collaboratori, i reggimenti rimasti: pregava il sole, Mithra e il fuoco eterno di infondere ai soldati un coraggio degno della gloria antica e dei trofei dei loro avi (Quinto Curzio, *Storie*, IV,13,9).

Dario III, ultimo re degli Achemenidi, invoca in questo modo Mithra come protettore del suo esercito, come dio del contratto e dio militare[10].

Le diverse informazioni qui presentate confermano l'importanza di un documento essenziale del periodo achemenide, l'inno avestico chiamato

[9] J. HERTEL, *Die Sonne und Mithra im Avesta, auf Grund der avestischen Feuerlehre dargestellt*, coll. «Indoiranische Quellen und Forschungen» 9, Hässel, Leipzig 1927.

[10] L. VANDEN BERGHE, *Reliefs rupestres de l'Iran ancien. Musées royaux d'art et d'histoire*, Musées Royaux d'art et d'histoire, Bruxelles 1984, pp. 33-36.

*Mihr Yašt*, lo *Yašt* 10, al quale I. Gershevitch ha dedicato un intero volume. Questo *Yašt*, redatto tra il 430 e il 420, mostra l'importanza del dio Mithra sotto il regno degli Achemenidi: si tratta di un dio sovrano, protettore del re e degli uomini, dio del contratto e della funzione guerriera, ma anche dio della fertilità[11].

Gnoli esamina in seguito la triade Ahura Mazdā, Anāhitā e Mithra. A partire da Artaserse II nelle iscrizioni achemenidi Anāhitā compare come una dea regale che interviene nell'investitura del sovrano. Nella decisione di Artaserse II di diffondere in tutto l'Impero il culto della grande dea, Gnoli vede l'esito di un processo di assimilazione delle tradizioni mesopotamiche[12]. Per quanto concerne Mithra, egli individua una equivalenza con Shamash, il dio solare che sorge dalla montagna. Mithra verrà così considerato come il dio che brilla di luce propria e che al mattino fa apparire tutte le forme[13]. Gnoli ritiene che le corrispondenze astrali tra le divinità siano state un fattore determinante per le equivalenze e le assimilazioni iranico-mesopotamiche[14]. Ai suoi occhi la religione degli Achemenidi realizza infine un sincretismo iranico-babilonese[15]. La sua conclusione è che la politica religiosa degli Achemenidi portò il Vicino e il Medio Oriente a impegnarsi nella formazione di una vasta *koiné* spirituale che preparò il terreno sul quale nascerà infine l'ellenismo[16].

Al termine di questo Capitolo va ricordata l'osservazione di J. Duchesne-Guillemin su Ahura Mazdā e Mithra. Basandosi sulla recente pubblicazione dei testi di Persepoli, egli è dell'avviso che il dio di Ciro fosse Mithra e che Dario l'abbia poi sostituito con Ahura Mazdā[17].

## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARE

A.D.H. BIVAR, *Mithra and Mesopotamia*, in J. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 275-289.

[11] Cfr. il Capitolo secondo di questa Parte seconda, dedicato allo *Yašt* 10.

[12] GH. GNOLI, *Politique religieuse...*, cit., pp. 117-190.

[13] ID., *Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 35, 1964, pp. 239-250; ID., *La religione persiana*, in *Storia delle religioni*, a cura di G. Castellani, vol. II, UTET, Torino 1971[6], pp. 233-292.

[14] ID., *Politique religieuse...*, cit., pp. 121-126.

[15] *Ibid.*, pp. 126-132.

[16] ID., *Considerazioni...*, cit., pp. 262-264.

[17] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, in *Commémoration Cyrus*, cit., vol. I, p. 8.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les Achéménides*, in ID., *La religion de l'Iran ancien*, PUF, Paris 1962, pp. 152-174.

P. FILIPPANI RONCONI, *La conception sacrée de la royauté iranienne*, in *Commémoration Cyrus. Hommage universel. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, vol. I, «Acta Iranica» 1, Brill, Leiden 1974, pp. 90-101.

N. FRYE, *Mithra in Iranian History*, in J. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 62-67.

I. GERSHEVITCH, *Die Sonne das Beste*, in J. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 69-89.

GH. GNOLI, *Sol Persice Mithra*, in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, pp. 725-740.

R. MERKELBACH, *Mithra im Reich der Achämeniden*, in ID., *Mithras*, Hain, Königstein/Ts. 1984, pp. 31-39 [trad. it. *Mitra*, coll. «Nuova Atlantide», ECIG, Genova 1998²].

P. THIEME, *The Concept of Mithra in Aryan Belief*, in J. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 21-39.

G. WIDENGREN, *La situation religieuse dans l'Ouest sous les Mèdes et les Achéménides*, in ID., *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 133-181 [ed. orig. *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965].

# Capitolo quarto
# MITHRA, I MAGI E LO ZERVANISMO*

## I. I Magi

«Il problema dei Magi è uno dei più affascinanti, ma anche dei più difficili dell'intera storia del mondo antico: una fama prestigiosa e contraddittoria che associa i Magi sia alle più elevate speculazioni che a una volgare ciarlataneria, il miscuglio tra religione e magia, un'origine misteriosa e un'autorità durevole nel tempo». Questa osservazione di E. Benveniste mostra che la ricerca storica sui Magi ha ancora davanti a sé grandi ostacoli[1]. Benveniste ritiene che la ricerca debba cominciare dall'analisi dei documenti iranici.

### 1. *La documentazione antica sui Magi a nostra disposizione*

#### La rivolta di Gaumata il Mago<br>secondo l'iscrizione di Behistun

L'iscrizione di Behistun fornisce una serie di indicazioni sugli usurpatori contro cui Dario deve difendersi: parla dell'omicidio compiuto da Cam-

* *Mithra, les Mages et le zervanisme*, in J. RIES, *Les Religions de l'Iran sous les Achéménides et sous les Arsacides. Mazdéisme, Mages, mithriacisme, zervanisme*, coll. «Information et Enseignement» 19, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984, pp. 38-55 e 113-118.

[1] E. BENVENISTE, *Les mages de l'ancien Iran*, coll. «Publication de la Société des Études Iraniennes» 15, Maisonneuve, Paris 1938.

bise nei confronti di suo fratello Bardiya prima di partire per l'Egitto. Dopo la sua partenza, il Mago Gaumata si ribella e solleva il popolo contro il re. Il popolo lo segue. Cambise nel frattempo muore. Gaumata si fa passare per Bardiya. Dario invoca Ahura Mazdā e finisce per uccidere Gaumata in Media, nel distretto di Nisāya.

Nell'iscrizione (61-71) Dario afferma di aver restaurato i santuari distrutti da Gaumata e restituito il bestiame che quest'ultimo aveva rubato. Dario fa tutto questo in conformità al volere di Ahura Mazdā. L'iscrizione continua poi a parlare delle altre sollevazioni prodottesi contro di lui[2].

Dandamaev[3] ricorda anche un frammento manicheo che parla di un massacro di Magi operato da Alessandro Magno. Tuttavia, anche supponendo che tale notizia sia esatta, essa non fornisce alcuna informazione sui Magi dell'epoca degli Achemenidi.

Nell'iscrizione di Behistun il Mago Gaumata ha un ruolo di grande rilievo. Ci si può naturalmente chiedere se tutto ciò corrisponda alla realtà. L'iscrizione in verità non offre informazioni sull'attività dei Magi, ma si limita a parlare del Mago Gaumata e delle sue attività sovversive[4].

## Altri documenti sui Magi

Secondo Dandamaev, all'epoca di Dario I i Magi costituiscono una casta sacerdotale che insegna la propria dottrina ed è presente durante i sacrifici[5]. Alcuni papiri aramei e alcuni testi cuneiformi segnalano la presenza di questi Magi anche al di fuori dell'Iran: sono gli esperti del rituale e dei costumi, i custodi delle tradizioni religiose iraniche. Gli antichi li considerano generalmente come Medi. Dandamaev[6] sostiene che i Magi diventeranno il clero ufficiale degli Achemenidi a partire da Dario I e fornisce alcuni dettagli:

– essi sono i custodi della tomba di Dario;

– Serse li consulta ogni volta che deve prendere una decisione importante (Erodoto, *Storie*, VII,19,37);

[2] M.A. DANDAMAEV, *Die Machtergreifung des Gaumata*, in ID., *Persien unter den ersten Achämeniden*, Harrassowitz, Wiesbaden 1976, pp. 108-214. Cfr. il testo dell'iscrizione di Behistun in *ibid.*, pp. 243-256.

[3] *Ibid.*, pp. 138-139.

[4] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Gaumata», in P. POUPARD, *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1993³, p. 740 [trad. it. *Grande dizionario delle religioni*, Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990].

[5] M.A. DANDAMAEV, *Die Machtergreifung des Gaumata*, cit., p. 221.

[6] *Ibid.*, p. 222.

– sono i custodi del fuoco sacro, i sacerdoti del fuoco. Sono i sacerdoti ufficiali nelle grandi città, come Persepoli;

– sono incaricati della fabbricazione dell'*haoma*[7]. A Persepoli sono stati scoperti trecento recipienti rituali;

– sotto Serse diventano molto influenti: secondo Cicerone consigliano a Serse di bruciare i templi greci, poiché non bisogna rinchiudere gli dei in templi come in prigioni;

– alcuni archivi ci mostrano che sotto gli Achemenidi i Magi ricevono dei doni provenienti dai magazzini reali, sotto forma di grano, farina, vino, frutta e altri prodotti alimentari[8];

– tuttavia, afferma Dandamaev, i Magi non sarebbero riusciti a convincere Dario a riconoscere Zarathustra come profeta. Il loro tentativo in questo senso aveva origine dalla loro lotta contro le divinità del clan. Serse, invece, li seguì in questa direzione, sopprimendo una serie di templi dedicati alle divinità classiche. Ma la sua religione, afferma ancora Dandamaev, resta una religione sincretistica, costituita di zoroastrismo e di credenze popolari[9]. Dandamaev, come molti altri, vede anche nella religione degli Achemenidi un sincretismo composto da diverse credenze provenienti dalle varie regioni dell'Iran. Ciro e Cambise avevano seguito la via della tolleranza, riconoscendo le divinità dei popoli del loro Impero: Jahvè in Palestina, gli dei egizi in Egitto, gli dei greci in Anatolia, Marduk a Babilonia. Invece, conclude Dandamaev, con Dario si realizza un cambiamento: Ahura Mazdā è sempre più chiaramente il dio della stirpe regale e l'atteggiamento religioso abbandona la tolleranza[10].

Tutto questo non ci fornisce una documentazione molto ricca sull'attività culturale dei Magi, né sulle loro origini. Si tratta unicamente di alcune delle loro attività alla corte reale come consiglieri ed educatori dei figli dei sovrani.

### Le informazioni offerte dalle fonti greche e latine

*a) Erodoto (484-425 a.C.)*

Erodoto (*Storie*, I,132) nomina i Magi come sacrificatori[11]:

[7] *Ibid.*, p. 239.

[8] *Ibid.*, p. 238.

[9] *Ibid.*, p. 240.

[10] *Ibid.*

[11] C. CLEMEN, *Die Magier*, in ID., *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Topelmann, Gießen 1920, pp. 205-225; e J. BIDEZ, FR. CUMONT (a cura

> Il Persiano che vuole offrire un sacrificio porta la vittima in un luogo puro, quindi, posta sulla tiara una corona, in genere di mirto, invoca il dio ... Dopo aver diviso in parti la vittima e averne cotto le carni, prepara un fondo con l'erba più tenera, perlopiù trifoglio, e ve le sistema tutte sopra. Dopo averle così disposte, un Mago che gli sta accanto (senza Magi, infatti, non è possibile fare sacrifici), un Mago, dicevo, canta una teogonia, che essi considerano l'incantesimo più potente. Poco dopo, colui che ha offerto il sacrificio si porta via le carni della vittima e ne fa l'uso che vuole.

Questa testimonianza di Erodoto è confermata, all'inizio della nostra era, da Strabone, il quale ci informa che nella Cappadocia i Magi avevano il compito di uccidere gli animali e custodire il fuoco sacro.

Erodoto, peraltro, li considera una tribù dei Medi (*Storie*, I,101): «Deioce riunì tutti i Medi in un solo popolo e su di esso regnò. Fanno parte dei Medi diverse tribù: Busi, Paretaceni, Strucati, Arizanti, Buzi, Magi». I Magi sarebbero dunque una stirpe dei Medi, e non soltanto dei funzionari. Strabone e altri autori affermano lo stesso. La questione è a questo punto di sapere se si tratta di una tribù oppure di una casta. Erodoto usa il termine *genea*, che non pare potersi riferire a classi o caste. Per Erodoto, inoltre, i Magi sarebbero presenti fin dalle origini dei Medi, strettamente legati ad essi. Secondo il testo di Erodoto, confermato da scritti più recenti, alle origini ci sarebbe una tribù, e non una semplice funzione sociale o religiosa.

Erodoto (*Storie*, I,140) descrive alcune attività dei Magi:

> Ciò che segue è segreto e non ha lo stesso grado di certezza. Al cadavere di un Persiano non viene data sepoltura prima che sia dilaniato da un uccello o da un cane. Certamente così si comportano i Magi, e lo so perché lo fanno pubblicamente ... I Magi differiscono assai dagli altri uomini e pure dai sacerdoti egizi ... I Magi uccidono personalmente ogni sorta di animali, a eccezione dell'uomo e del cane; si vantano inoltre di uccidere indistintamente le formiche, i serpenti e altri animali...

Emergono così due nuove caratteristiche: l'esposizione dei cadaveri e l'uccisione degli animali nocivi.

Erodoto (*Storie*, VII,37), parlando di Serse che si appresta a passare l'Ellesponto, descrive l'attività astrologica dei Magi:

di), *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, vol. II, *Les textes*, Les Belles Lettres, Paris 1973[2], p. 68. Cfr. anche C. CLEMEN (a cura di), *Fontes historiae religionis persicae*, Rohrscheid, Bonn 1920.

> Mentre era in viaggio, il sole lasciò la posizione che occupava nel cielo e scomparve, benché non ci fossero nubi e l'aria fosse molto serena, e la notte prese il posto del giorno. Serse, inquieto per questo prodigio, consultò i Magi su quello che poteva significare. I Magi gli risposero che il dio annunciava ai Greci la rovina delle loro città: il sole annunciava il futuro ai Greci e la luna ai Persiani.

Si tratta di una prova dell'attività astrologica dei Magi, che interpretano i movimenti delle stelle, del sole e della luna.

Erodoto (*Storie*, VII,113-114), parlando della campagna di Serse, afferma che i Magi sono degli indovini:

> Il paese attorno al monte Pangeo si chiama Filide. Si estende a occidente fino al fiume Angite, affluente dello Strimone, e in mezzo fino allo stesso Strimone. Sulle rive di questo fiume i Magi offrirono in sacrificio alcuni cavalli bianchi, le cui interiora presagirono felici successi ... Compiute in riva al fiume queste cerimonie magiche e molte altre, i Persiani proseguirono attraverso il territorio...

Erodoto (*Storie*, VII,191) parla della tempesta che distrugge una parte della flotta di Serse e precisa che i Magi eseguono alcuni riti magici durante i sacrifici:

> La tempesta durò tre giorni. Infine i Magi la placarono il quarto giorno immolando vittime al vento, con cerimonie magiche in suo onore e, ancora, sacrificando a Teti e alle Nereidi.

*b) Plinio il Vecchio (Caius Plinius Secundus)*

Naturalista e scrittore (23-79 d.C.), fu autore della *Naturalis historia* in 37 libri. Nel trentesimo parla dei Magi; nel ventinovesimo della magia e dei maghi, che egli fa risalire a Zarathustra. *Nat. hist.* 30,3-4: *Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit.* Plinio parla della magia persiana, poi della magia ebraica ed egizia; in seguito di quella di Cipro – *tanto recentior est Cypria* – e allude a Ostane[12]. Plinio afferma che la loro attività principale è la divinazione e l'astrologia[13]. Secondo Messina, Plinio coglie una differenza tra i *viri religionis*, che sono i Magi discendenti da Zarathustra, e i Caldei, maghi che praticano le *artes mathematicas*. È una distinzione importante tra l'attività religiosa e l'attività medica, ed è insieme

[12] G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1930, pp. 13-38.

[13] Sul testo di Plinio cfr. anche J. BIDEZ, FR. CUMONT (a cura di), *Les mages hellénisés*, vol. II, cit., pp. 9-15.

una distinzione tra Medi e Caldei (*Nat. hist.*, 30,5). In alcuni altri passi, tuttavia, Plinio abbandona questa distinzione.

Secondo Messina, le fonti di Plinio vanno ricercate tra i neopitagorici, interessati alla natura e ai suoi influssi, e quindi alle relazioni tra medicina e magia. I neopitagorici mescolavano medicina e magia, dando così vita a una vera e propria letteratura apocrifa, che utilizzava i nomi di Pitagora, Ermete, Nechepso-Petosiride, Zarathustra e Ostane. In questo contesto è possibile ritrovare elementi ermetici, alchemici, astrologici e magici. Messina mostra che questa mescolanza di elementi e questa confusione tra Magi e Caldei esisteva già all'epoca degli Achemenidi.

Messina individua come fonte di Plinio, in particolare, Ermippo di Smirne, filosofo e biografo greco, che visse attorno al 200 a.C. e scrisse vite di filosofi ampiamente utilizzate nell'antichità.

L'analisi di queste fonti porta a concludere che già prima della nostra era, a partire dal III secolo a.C., la magia caldea e i Magi di origine iranica si confondevano ed erano in qualche modo mescolati insieme. Si tende dunque ad attribuire l'origine della magia a Zarathustra, il che ci fa risalire alle origini di tutto un movimento di pensiero e di pratiche al quale i Magi d'Iran non sono estranei.

*c) Il valore delle fonti. La critica di Duchesne-Guillemin*[14]

Le informazioni fornite da Erodoto datano al regno del re Artaserse. Ciò che stupisce in questi testi è che non troviamo menzione né del pensiero di Zarathustra, né di Ahura Mazdā, né del culto del fuoco. Erodoto, inoltre, scambia Mithra per una dea. Migliori sembrano essere le sue informazioni sui Magi. Non è consentito offrire un sacrificio senza la loro presenza; essi hanno dunque il monopolio sacerdotale. Secondo Duchesne-Guillemin, grazie al monopolio sacerdotale i Magi passano per discepoli di Zarathustra, che agli occhi dei Greci diventa un mago. «Era questo il caso di Xanto e di Dione, utilizzati da Ermippo nel suo *Peri Magōn*, opera andata perduta che venne adoperata da Plinio e da Diogene Laerzio»[15]. Questa opinione, afferma Duchesne, si scontra con una grave difficoltà:

> Mai, nell'*Avesta*, se si esclude un solo passo tardivo, i sacerdoti sono chiamati Magi ... La questione si complica per il fatto che in gathico abbiamo il termine *magavan*, che potrebbe essere addotto – così propone Messina – come antenato di *magu* o come termine di cui *magu* sarebbe una sorta di ipocoristico. È tuttavia

[14] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, PUF, Paris 1962, pp. 157-158.

[15] *Ibid.*, p. 158.

più ragionevole ammettere che i Magi medi, sebbene sia probabile che il loro nome sia in ultima analisi linguisticamente affine a *magavan* e a *magu*, non avessero storicamente nulla a che fare con la tradizione avestica[16].

## 2. *Il significato dei termini* maga, magavan, magu, mogu

### La tesi di Messina[17]

*Maga*: il termine è utilizzato nelle *Gāthā* a più riprese, ma nel senso di «dono», «grazia», e dunque «religione». Di conseguenza, secondo Messina, *magavan* designa colui «che ha parte alla religione», cioè un fedele della religione di Ahura Mazdā: *Gāthā*, *Yasna* 33,7 e 51,15. Questi due passi trattano dei fedeli della religione predicata da Zarathustra. Messina attribuisce lo stesso significato a *mogu*. *Magavan* e *magu* sono, secondo Messina, aggettivi provenienti da *maga*. Per sostenere la propria tesi, Messina si fonda sugli studi di Geldner.

Una volta stabilita la parentela tra i termini *magavan* e *magu* in quanto derivati di *maga*, «religione», Messina formula la seconda parte della sua tesi. Poiché *maga* significa «religione», nell'*Avesta magavan* e *magu* designano all'origine i fedeli, i discepoli della religione di Zarathustra, cioè gli adoratori di Ahura Mazdā. In questo senso, Zarathustra è il primo *magavan*, il primo mago[18]. In origine il termine *magavan* non designa un sacerdote, bensì un fedele di Ahura Mazdā. Prevenendo l'obiezione secondo la quale le *Gāthā* non parlano di sacerdoti, Messina afferma che le *Gāthā* non trattano di sacrificio o di culto, bensì unicamente di dottrine. Il culto e il sacerdozio sarebbero nati nel momento in cui, in seguito, la religione di Zarathustra passa dall'Iran orientale a quello occidentale, cioè presso i Medi. Poiché i Medi avevano un culto molto sviluppato, lo zoroastrismo cerca di imitare questa caratteristica. Così sarebbe nata l'attività cultuale dei Magi. La religione di Zarathustra, a contatto con i Medi, diventa insomma una religione sacerdotale, nella quale i Magi assumono un ruolo di rilievo. I *magavan* daranno così vita agli *athravan*. Tra i fedeli di Ahura Mazdā, discepoli di Zarathustra, alcuni diventano *athravan*, la classe sacerdotale dell'Iran achemenide. La classe sacerdotale che prenderà il nome di Magi è dunque – secondo Messina – di origine zoroastriana.

16 *Ibid.*

17 G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier*, cit., pp. 67-75.

18 *Ibid.*, pp. 75-84.

A partire da queste deduzioni costruite su base filologica, Messina ritiene che i Magi non siano una tribù (*Stamm*). Sono invece una classe, una funzione (*Stand*). Nella lista di Erodoto (*Storie*, I,101) vi sono altre tribù che in realtà sono classi: «Deioce riunì tutti i Medi in un solo popolo e su di esso regnò. Fanno parte dei Medi diverse tribù: Busi, Paretaceni, Strucati, Arizanti, Buzi, Magi». Gli Arizanti, per esempio, sono coloro che discendono dagli Arii: non si tratta di una tribù, ma di un nome generico. Messina pensa che i Magi, i più antichi sostenitori di Zarathustra, si siano trasformati in casta in conseguenza delle persecuzioni.

La religione di Zarathustra ha un tale rigore intellettuale che può essere soltanto la religione di una *élite*. Questa *élite*, afferma Messina, è la casta dei Magi: un piccolo gruppo, capace di accettare la riforma del profeta e di viverla.

Un altro argomento basato sul testo delle *Gāthā* si fonda sull'espressione «colui che conosce». Si tratta di una nozione frequente, afferma Messina (*Yasna* 28,5; 30,1; 31,6, ecc.), e questo mostra che ci troviamo in un contesto di iniziazione. Le *Gāthā* sono scritte per degli iniziati. Messina ritiene che i discepoli di Zarathustra siano sempre stati poco numerosi. Agli argomenti che si rifanno al testo delle *Gāthā* Messina aggiunge una serie di ragionamenti tratti dai testi degli autori greci[19].

Sulla base del testo delle *Gāthā*, dunque, Messina cerca di dimostrare che i Magi sono una casta, proveniente dall'*élite* religiosa fondata da Zarathustra; una casta religiosa che ha dato vita a una classe sacerdotale adottata dagli Achemenidi, che ci è nota grazie ai testi e alle iscrizioni.

### A. Carnoy, *Le nom des Mages*, un tentativo di interpretare i nomi forniti da Erodoto[20]

*Arizantoi*: i nobili, gli Arii.

*Paretakenoi*: il re assiro Sargon parla di *Partakanu*: si tratta di una tribù citata altrove, dice Carnoy. Anche questo nome sarebbe indoeuropeo. Il nome *paraetakaena* significherebbe «il clan di Paraeta».

*Boudoi*: Carnoy lo accosta al sanscrito *bodhati*, «il saggio». Sarebbe dunque «il gruppo dei saggi».

*Bousai*: Carnoy ritiene che da questo nome non si possa dedurre nulla di chiaro.

[19] *Ibid.*, pp. 82-84.

[20] A. Carnoy, *Le nom des Mages*, «Le Muséon», 1908, pp. 121-158.

*Strouchates*: «Che vive nelle tende»?

*Magoi*: Carnoy accosta il termine a *magav* e al gathico *maga*, «termine oscuro del linguaggio mistico mazdeo». Carnoy analizza *maga* in *Yasna* 51,16 e 51,11, concludendo che significa «ricchezza». *Magavan* è l'uomo ricco e generoso, che ha il *magha*, cioè «l'uomo ricco». I *magavan* sono i ricchi. In *Yasna* 33 si parla dei «ricchi» che ottengono la ricompensa nella dimora di lode di Ahura Mazdā. Carnoy identifica questi ricchi con coloro che proteggono la religione di Zarathustra. Su questa base egli cerca di comprendere qual è il significato della funzione dei Magi.

Al termine della sua lunga analisi lessicale Carnoy conclude che:

– i Medi sembrano essere suddivisi in classi, in un modo che ricorda un po' le caste dell'India;

– i Magi costituivano una di queste caste: una tribù dedita a una funzione per l'esercizio della quale si erano diffusi in tutto l'Iran;

– questa funzione comprendeva la direzione del culto, la divinazione e la medicina;

– il nome pare essere prossimo alla loro attività: aiutare, guarire, il senso di *magha*;

– il termine *maga* è stato mal tradotto: la sua traduzione è «ricchezza», da cui «beni celesti». *Magavan*: è il ricco in quanto protettore del culto.

## La tesi di Nyberg[21]

Nyberg parte dal testo di Erodoto, *Storie* I,101, che nomina le sei stirpi dei Medi: Bousai, Paretakenoi, Strouchates, Arizantoi, Boudioi, Magoi. Nyberg dà fiducia a Erodoto e cerca di spiegare questi nomi[22].

*Paretakenoi*: viene da *paraitaka*, «estendersi in lunghezza». Sono abitanti di frontiera, una tribù meridionale rispetto ai Persiani;

*Strouchates*: *sravahvatah*, «i famosi»;

*Arizantoi*: *Arya-zantu*, tribù aria. Si tratta della nobiltà dei Medi;

*Bousai*: *bausa*, sarebbe un gruppo che pratica un diverso culto[23];

*Magoi*: è la questione decisiva.

Secondo Nyberg, il presupposto da cui partire è che i Magi rappresentano un elemento sociale costitutivo dell'Impero dei Medi. Nella storia, tutto ruota attorno alla «casta sacerdotale» costituita dai Magi. Per Nyberg i

[21] H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Hinrichs, Leipzig 1938, Zeller, Osnabrück 1966².

[22] *Ibid.*, pp. 335-338.

[23] *Ibid.*, p. 342.

Magi sono l'antica casta sacerdotale dei Medi. In questo senso, lo studioso coglie la presenza di due elementi:

– Erodoto attribuisce loro una funzione di divinazione alla corte di Astiage;

– la rivolta contro Dario mostra che non fu facile piegarli al potere achemenide.

Ma a parere di Nyberg c'è un altro aspetto significativo in quanto racconta Erodoto, *Storie*, I,140: i Magi espongono i cadaveri. Questa notizia dimostrerebbe che i Magi sono zoroastriani. I Persiani interrano i cadaveri, con alcuni accorgimenti. L'esposizione dei cadaveri è invece un'istituzione tipicamente zorastriana. Nelle pratiche rituali dei Magi è dunque presente un'importante istituzione zoroastriana.

## *3. I Magi sotto gli Achemenidi*

La discussione sulle fonti, le informazioni raccolte dagli autori greci e latini, la documentazione di Erodoto, i testi delle *Gāthā*, l'iscrizione di Behistun ci danno infine un'idea dell'importanza dei Magi. Tutte queste informazioni, messe insieme e passate al vaglio dalla critica, ci mostrano che i Magi costituivano una classe sacerdotale dell'Impero degli Achemenidi. A partire dall'epoca degli Achemenidi essi assumono un ruolo rilevante ed esercitano la loro influenza nel Vicino e nel Medio Oriente. È quindi molto importante individuare il ruolo esatto che hanno assunto sotto gli Achemenidi e studiare le loro funzioni nel culto.

### Secondo Nyberg, i Magi sono la casta sacerdotale dell'antico regno dei Medi[24]

1. In epoca assira, il territorio occupato dai Medi è abitato anche da popolazioni non indoeuropee, come Caldei, Gutei, Cassiti. Nyberg lo deduce dall'esistenza di nomi sia indoeuropei che non indoeuropei. L'onomastica ha ai suoi occhi un certo rilievo[25]. Nella biblioteca di Assurbanipal (688-626) troviamo nomi di divinità indoeuropee: il dio Mithra e il dio Assara Mazash, che è l'antica scrittura non iranica di Ahura Mazdā. Si tratta delle due principali divinità dei Medi.

[24] *Ibid.*, pp. 333-338.

[25] *Ibid.*, pp. 329-334.

2. Il fondatore della dinastia dei Medi, Deiokēs = Dajaukku non porta un nome indoeuropeo. Suo figlio Fraortes è invece certamente iranizzato. Da qui in poi tutti i nomi della dinastia sono nomi indoeuropei. Nella nuova organizzazione socio-religiosa i Magi costituiscono la casta sacerdotale: a partire dalla prima apparizione dei Medi sulla scena della storia, i Magi sono *die Priesterkaste*, la casta sacerdotale del regno. Una delle loro funzioni sotto Astiage consiste nell'interpretare i sogni del sovrano. La rivolta che compiono sotto Dario I, afferma Nyberg, dimostra che non divennero improvvisamente amici degli Achemenidi[26].

3. Il centro religioso di Raga. L'*Avesta* parla due volte di Raga (*Vendidad* I,15 e *Yasna* 19,18), centro religioso dei Medi, organizzato come città zoroastriana, come Stato sacerdotale. Nyberg vi vede il centro missionario zoroastriano della zona occidentale. Se gli zoroastriani hanno scelto Raga, pensa Nyberg, è perché questa città era già un importante centro religioso, evidentemente una città dei Magi. Troviamo effettivamente Raga nell'iscrizione di Behistun. È in questa città che cerca rifugio il capo della rivoluzione meda, Fravarti, il nemico di Dario I.

Nyberg ritiene che i Magi costituissero una casta sacerdotale dell'antica tribù meda e fossero dunque i sacerdoti indoeuropei di questa tribù. La dottrina di Zarathustra si diffonde a occidente, installandosi a Raga, e i Magi, i sacerdoti medi, accettano tale dottrina, e quindi anche la riforma di Zarathustra. In quale data? A questo non ci è dato rispondere. Era comunque cosa fatta quando gli Achemenidi arrivano al potere, dal momento che i Medi hanno i Magi come casta sacerdotale.

## I Magi, sacerdoti degli Achemenidi

*a) La rivolta di Gaumata contro Dario*

Nyberg[27] ritiene che non si sia afferrato il senso autentico della rivolta di Gaumata, se si vede in essa soltanto una lotta di carattere religioso. Nyberg vi legge un ultimo sussulto dell'antica regalità meda. Il suo carattere religioso è una conseguenza dell'apporto fornito dalla casta sacerdotale. Il fatto importante dal punto di vista religioso è la distruzione dei luoghi di culto achemenidi, gli *āyadanā*, che rappresentavano una novità. Non è lo zoroa-

26 *Ibid.*, p. 336.
27 *Ibid.*, p. 375.

strismo in quanto tale a entrare in lotta con gli Achemenidi. Dopo la repressione tutto si calma, ma Dario non parlerà mai più dei Magi.

Sotto Serse (486-465) i Magi cominciano fattivamente a esercitare il loro influsso. Dario disponeva di un antico calendario, privo di carattere teologico. Serse, secondo Nyberg, introduce un nuovo calendario nel 485. È l'ultimo documento dello zoroastrismo occidentale. Di esso abbiamo una serie di traduzioni. Nyberg descrive e discute questo calendario zoroastriano[28]. Si tratta di un calendario composto di dodici mesi, con cinque giorni aggiunti al termine, come è caratteristico della tradizione egizia. I mesi hanno nomi mazdei, nomi di divinità. È un calendario teologico, con la consacrazione dei trenta giorni del mese a diverse divinità. I primi otto giorni del mese sono dedicati alle divinità mazdee e costituiscono un primo gruppo:

1. Ahura Mazdā;
2. Vohu Manah;
3. Asha Vahishta;
4. Kshathra Vairya;
5. Spenta Armaiti;
6. Haurvatāt;
7. Ameretāt;
8. Il creatore.

Si tratta di un gruppo mazdeo che risale alla riforma di Zarathustra.

Il secondo gruppo contiene una sequenza di nomi con riferimento naturale, validi sia per i Persiani che per i discepoli di Zarathustra:

9. Ātar, il fuoco;
10. Apō, le acque;
11. Khvar Khshaēta, il sole;
12. Māh, la luna;
13. Tishtrya, la vegetazione;
14. Gav, il toro;
15. Il creatore.

Il terzo gruppo propone il pantheon di Mithra, ripreso dai discepoli di Zarathustra all'indomani della riforma del profeta:

16. Mithra;
17. Sraosha;
18. Rashnu;
19. Fravashi;
20. Verethraghna;

[28] *Ibid.*, pp. 376-380.

21. Rāman;
22. Vāta;
23. Il creatore.

Il quarto gruppo inizia con il gruppo divino mazdeo:

24. Daēnā;
25. Ashi;
26. Arshtāt;
27. Asman, il cielo;
28. Zam, la terra;
29. Manthra Spenta, la parola del dio;
30. Anaghra raoshāh, le luci infinite.

Nyberg ha analizzato questo calendario, nel quale troviamo tutto il pantheon dello zoroastrismo[29]. Si tratta della decisiva conversione dei Magi allo zoroastrismo. Del resto, l'esame degli elementi entrati nella composizione di questo calendario induce Nyberg a concludere che i Magi sono stati i grandi realizzatori del sincretismo dell'Impero achemenide. Secondo Nyberg, l'introduzione del pantheon di Mithra ha dato luogo al rinnovamento di questo culto, permettendo a Mithra di cominciare una nuova carriera divina in Occidente. Lo zoroastrismo finisce per perdersi nel sincretismo dei Magi, ma questo sincretismo conserva un certo rivestimento zoroastriano.

## Le funzioni dei Magi sotto gli Achemenidi

### *a) I Magi secondo Erodoto*

Widengren si affida a Erodoto e ritiene che i Magi fossero una delle suddivisioni sociali dell'antico Impero dei Medi, una casta sacerdotale[30]. Per quanto riguarda le loro attività sacerdotali, lo studioso si attiene ai dati principali forniti da Erodoto.

Hanno la funzione di interpretare i sogni (Erodoto, *Storie*, I,107, 120, 128), funzione che hanno mantenuto alla corte degli Achemenidi.

Hanno un ruolo sacerdotale complesso:

– offerta di libazioni (VIII,43);

– divinazione durante i sacrifici di cavalli bianchi e altre vittime (VII,43 e 113);

[29] ID., *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, «Journal Asiatique», 219, 1931, pp. 128-140.

[30] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 134-136, 147-154, 164-168, 201-207, 291-295 [orig. *Dir Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965].

– durante i sacrifici salmodiano una genealogia di dei (I,132);

– sono sacerdoti in tutto l'Impero achemenide, e in particolare sacerdoti del fuoco (IV,5-14; VII,5 e 57). Non è tuttavia frequente che siano menzionati i sacerdoti del fuoco; un documento dell'arte religiosa dei Medi (ca. 550) mostra un sacerdote dinanzi a un altare del fuoco.

I Magi celebravano i riti funerari di Zarathustra, come l'esposizione dei cadaveri (I,140). Questo costume dell'Iran orientale era sconosciuto nelle regioni occidentali prima dei Magi.

I Magi uccidevano i topi, i ratti, le rane, ecc., il che si accorda con il testo di *Vendidad* 14. Il *Vendidad* contiene alcuni frammenti della più antica tradizione zoroastriana. Secondo Widengren, il *Vendidad* è lo zoroastrismo trasposto nella tonalità dei Magi. Su diversi punti Widengren si mostra d'accordo con Nyberg.

*b) Il culto celebrato dai Magi*

1. I Persiani, afferma Erodoto (*Storie*, I,131) «ritenevano malvagio erigere statue, templi o altari». Nelle regioni occidentali, in origine, non c'erano né templi né statue. Verso il 550 i Medi producono alcuni rilievi rupestri. Clemente Alessandrino (*Protreptico* V,65,1) riporta una tradizione secondo cui «i Persiani e i Medi sacrificano all'aria aperta e ritengono che il fuoco e l'acqua siano le sole immagini degli dei».

Il sacrificio secondo Erodoto (*Storie*, I,132) comporta diversi elementi:

– si dispone sul terreno un'erba molto tenera: è il *barhis* sanscrito, il *baresman* dell'*Avesta*. Si tratta della lettiera sacrificale degli Indoeuropei.

– Erodoto parla anche di una teogonia cantata dai Magi. Nyberg e Widengren ritengono che sia inutile cercare questi testi nell'*Avesta*. Negli *Yašt*, tuttavia, abbiamo un grande numero di formule iniziali di tipo litanico.

– Il problema delle libazioni: Erodoto dice, in *Storie*, I,132, che i Persiani ignorano le libazioni agli dei. Ma in VII,54 vediamo invece Serse offrire una libazione al Sole che sorge: egli versa la bevanda in mare e poi vi getta la coppa. Senofonte, del resto, racconta che Ciro il Grande offrì una libazione alla Terra. Widengren pensa all'*haoma*, che incontra in una iscrizione di Persepoli.

2. Il sacrificio del cavallo. Erodoto (*Storie*, VII,43) parla di un sacrificio di mille buoi celebrato da Serse a Pergamo. Era tuttavia il cavallo a rappresentare la vittima ideale. Senofonte (*Anabasi*, IV,5,35) parla di Ciro il Giovane che abbandona un cavallo per sacrificarlo al Sole. Lo stretto legame tra il Sole e il cavallo compare anche altrove.

3. Widengren attribuisce una grande importanza alle testimonianze di Strabone (58 a.C.-25 d.C.), che conserva una serie di dati provenienti dagli storici precedenti. Strabone afferma, in particolare, parlando degli usi dei Persiani: «A qualunque dio sacrifichino, essi cominciano pregando il fuoco». Ogni sacrificio ha così inizio con il fuoco.

Il corteo sacrificale, d'altra parte, secondo le descrizioni di Senofonte si presentava come segue:

- toro bianco e cavalli;
- carro bianco con giogo d'oro;
- carro bianco consacrato al Sole;
- carro tirato da cavalli bardati di porpora;
- uomini, infine, che portano il fuoco.

Vediamo qui la prima funzione, rappresentata dal colore bianco, e la seconda, dal colore rosso. In verità altre descrizioni di cortei ci mostrano i Magi in abiti bianchi marciare davanti a tutti gli altri, che sono vestiti di porpora. Tutte queste osservazioni, comunque, portano Widengren a concludere che nell'Iran occidentale ogni sacrificio aveva inizio con l'invocazione del fuoco.

*c) L'iscrizione di Behistun e i Magi*

Widengren cerca di fornire una nuova interpretazione dei passi dedicati da Dario I alla rivolta di Gaumata[31].

> Quando Cambise partì per l'Egitto, l'esercito si ribellò. Allora la menzogna si moltiplicò per tutto il paese, tanto in Persia che nelle altre province. In seguito vi fu un uomo, un Mago di nome Gaumata; si sollevò da Paishiyahuvādā, a una montagna di nome Arakadrīsh; erano passati quattordici giorni del mese di Viyaxna ed egli si sollevò. Ingannò la gente dicendo: 'Io sono Smerdis, figlio di Ciro e fratello di Cambise'. Allora tutta la gente si rivoltò e passò dalla sua parte, sia la Persia che la Media e le altre province. Egli si impadronì del regno. Nove giorni del mese di Garmapāda erano passati ed egli si impadronì del regno.

Widengren colloca la rivolta di Gaumata all'11 marzo del 522 a.C. Il 2 aprile egli è a capo del paese e vi rimane fino all'arrivo di Dario.

Erodoto (*Storie*, III,70) racconta i medesimi eventi. È nel mese di Mithra, il *baga* per eccellenza, che Dario riprende il potere, durante le feste dette *Mithrakāna*. Dario, secondo III,79, uccide Gaumata e fa massacrare i Magi. È la fine della loro egemonia. Tutto torna all'ordine e i Magi riassu-

[31] *Ibid.*, pp. 163-166.

mono la posizione di sacerdoti dell'Impero persiano che avevano perduto sotto Ciro il Grande. Sotto Dario li ritroviamo a Persepoli. E più tardi, sotto Serse, riprenderanno il loro ruolo centrale.

## Le dottrine religiose dei Magi

I Magi sono zoroastriani? Abbiamo già sottolineato a più riprese la differenza notata da Erodoto tra i Magi e i Persiani. In che cosa si distinguono i due gruppi?

### *a) La tesi di Molé*

Nel suo *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*[32], M. Molé spiega che «la differenza di costumi tra i due gruppi non significa una differenza di setta: pur differenti nei loro costumi, i Magi e i Persiani professano la medesima religione»[33].

In ogni caso, Erodoto afferma che i Persiani devono sacrificare alla presenza di un Mago, il quale canta una teogonia. Molé vede in questa teogonia le *Gāthā*, sostanzialmente il solo testo avestico cantato e il solo che contiene passi di carattere teogonico. Molé segnala un argomento che ritiene decisivo: «È dopo la preparazione del sacrificio che il Mago canta la sua teogonia, ed è egualmente dopo la preparazione del sacrificio, nell'ufficio dello *Yasna*, che lo *zaotar* recita (canta) le *Gāthā*»[34].

Quindi, conclude Molé, «i Magi cantano le *Gāthā* e agiscono tra i Persiani nella funzione di sacerdoti: i loro costumi si rifanno alle prescrizioni dell'*Avesta*»[35]. Molé giunge alla stessa conclusione di Messina: i Magi erano seguaci di Zarathustra: esiste un legame tra i Magi e lo zoroastrismo.

### *b) La tesi di Moulton*

J.H. Moulton formula la tesi secondo cui i Magi si sarebbero convertiti allo zoroastrismo, utilizzando i nomi dei discepoli del profeta e contaminandone la dottrina[36]. A parere di Moulton, i Magi sono in Iran la clas-

[32] M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, PUF, Paris 1963.

[33] *Ibid.*, p. 77.

[34] *Ibid.*, p. 78.

[35] *Ibid.*

[36] J.H. MOULTON, *Early Zoroastrianism. Lectures delivered at Oxford and in London, February to May 1912*, Williams & Norgate, London 1913; ID., «*Magi*», in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, Hastings, London 1915.

se sacerdotale, una casta, *a sacred tribe.* Corrisponderebbero alla casta dei *brāhmaṇa* dell'India.

*c) La tesi di Duchesne-Guillemin*

Nel suo articolo «Magi»[37], J. Duchesne-Guillemin rimane dell'opinione che aveva già espresso in *La religion de l'Iran ancien*. Probabilmente già sotto Artaserse I (465-425), ma senz'altro sotto Seleuco I (306-280), può dirsi compiuta la fusione tra la religione degli Achemenidi e lo zoroastrismo. A partire da quest'epoca, i Magi si presentano come discepoli di Zarathustra. È la ragione per cui gli autori greci li considereranno zoroastriani e parleranno perciò di «Zarathustra il Mago».

La tesi di Duchesne-Guillemin è piuttosto sfumata. Ha il vantaggio di chiarire il dibattito mostrando a partire da quale data i Magi cominciarono certamente a considerarsi zoroastriani. Essa spiega inoltre perché gli autori greci che dopo Alessandro entreranno in contatto con il mondo iranico ritengono che i Magi siano zoroastriani e interpretano Zarathustra come un Mago. Siamo a un'ulteriore tappa del pensiero religioso iranico. I Greci partiranno da questa tappa, riconducendo a Zarathustra le dottrine dei Magi[38].

C'è poi una seconda questione. Se è vero che i Magi hanno adottato le dottrine zoroastriane, forse progressivamente, durante il periodo achemenide, quali erano le loro dottrine precedentemente, nel periodo dei Medi? In quell'epoca i Magi erano il clero ufficiale dell'Impero dei Medi. Duchesne-Guillemin sostiene a questo proposito un'ipotesi interessante: si veda il suo articolo *Le Dieu de Cyrus*[39]. Una volta dimostrato che i Magi sono la casta sacerdotale dei Medi, qual è il loro dio principale in quell'epoca? Il sacrificio del toro e del cavallo, di cui si parla, ci porta lontano dalla religione di Zarathustra. Duchesne-Guillemin pensa che questi Magi potessero essere sacerdoti di Mithra. Abbiamo buone ragioni per credere che Mithra fosse il grande dio dei Medi. Ciò spiegherebbe perché il Mago Gaumata fece distruggere i luoghi di culto in onore di Ahura Mazdā, obbligando Dario a restaurarli all'indomani della sua ripresa del potere.

[37] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «*Magi*», in *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX, Mc Graw-Hill, San Francisco 1967, pp. 60-61.

[38] ID., *La religion de l'Iran ancien*, cit., pp. 245-246.

[39] ID., *Le Dieu de Cyrus*, in *Commémoration Cyrus. Hommage universel. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, vol. I, «Acta Iranica» 2, Brill, Leiden 1974, p. 8.

*d) Le nuove tavolette di Persepoli*

H. Koch ha studiato le tavolette scoperte a Persepoli nel 1933-1934, fornendo nuovi elementi[40]. Queste tavolette, di carattere economico e amministrativo, parlano di forniture per il culto. Sono nominati diversi culti, in particolare dell'epoca di Dario. Le tavolette, che ci informano sul periodo che va dal 509 al 494, dunque sotto gli Achemenidi, nominano anche i Magi. E pare che i Magi, in quest'epoca, fossero dediti a un culto ufficiale, il culto di Ahura Mazdā. Per due volte, però, le tavolette nominano un culto in onore di un fiume e di una montagna. Del resto bisogna ricordare che questi sacerdoti sono Iranici. Queste tavolette dimostrerebbero, dunque, che già all'inizio del periodo achemenide i Magi si dedicavano al culto del dio Ahura Mazdā.

*e) La sintesi di Duchesne-Guillemin*

Nel *Dictionnaire des religions*, Duchesne-Guillemin presenta la sua sintesi conclusiva sui Magi[41]. Sulla base della documentazione fornita da Erodoto, da Geremia e da Ezechiele (Ez 8,17), lo studioso conclude che nel periodo dei Medi i Magi sono «una casta sacerdotale che pratica il culto solare, la divinazione e l'oniromanzia». In epoca achemenide Dario sconfigge il Mago Gaumata e ristabilisce i luoghi di culto che questi aveva fatto distruggere. Erodoto ci informa che i Magi sono presenti ad ogni sacrificio: avrebbero dunque avuto il monopolio sacerdotale. Secondo Senofonte, Ciro insediò i Magi di Persia. I Magi dell'epoca achemenide esponevano il cadavere dei defunti. I Greci li considerano discepoli di Zarathustra. I Greci di epoca classica tengono accuratamente distinti i Magi che tra i Persiani rendono un culto agli dei, da una parte, e le pratiche della magia nefasta, dall'altra. Dopo la conquista di Alessandro, invece, i Greci pongono sotto l'autorità di «Zoroastro» gli scritti di magia, di alchimia e di occultismo. Ma va sottolineato che Zarathustra non era un Mago. Le *Gāthā* tacciono su questo tema: designano il sacerdote con il termine *athravan* o *zaotar*. In gathico il termine *maga* definisce uno stato mistico attraverso il quale ci si unisce al Signore Saggio e al corteo delle sue entità. È possibile che il nome dei Magi, *magu*, sia un derivato del termine *maga*.

San Matteo parla dei Magi che vanno a prostrarsi a Betlemme (Mt 2,1-

[40] H. KOCH, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen*, Harrassowitz, Wiesbaden 1977.

[41] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «*Mages*», in P. POUPARD (a cura di), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1993³, pp. 1188-1189 [trad. it. *Grande dizionario delle religioni*, Piemme, Casale Monferrato – Cittadella, Assisi 1990, pp. 1199-1200].

12). Furono presto considerati dei re, per contaminazione con il salmo 72, che parla dei re d'Arabia che portano i doni. Sia in Oriente che in Occidente si svilupperanno leggende e usanze locali relative ai Magi.

*f) La sintesi di Mary Boyce*

Nel suo *A History of Zoroastrianism*[42], Mary Boyce propone una sintesi dei diversi elementi relativi ai Magi. Anche per lei si tratta di un clero medo incaricato del culto. Va tenuto conto dell'atteggiamento essenzialmente conservatore degli Indoiranici nell'ambito delle tradizioni religiose. I popoli vedici e avestici parlano di *athravan/atharvan*, ladove gli Iranici occidentali hanno il termine *magu*. Anche Erodoto utilizza il vocabolo, e questo fa pensare che tra i Persiani «Mago» sia divenuto sinonimo di «sacerdote». Così, in epoca achemenide il termine Mago è comunemente utilizzato per indicare il sacerdote.

Erodoto menziona l'omicidio del fratello di Cambise, Bardiya, in greco Smerdis, da parte del Mago Gaumata (*Storie*, III,70-75). Dario viene a sapere ciò che è avvenuto e che Gaumata non è Bardiya, fratello di Cambise, bensì un usurpatore; riesce a raggiungere Gaumata, trinceratosi nel palazzo, e lo uccide. Con un piccolo gruppo di fedeli massacra Gaumata e tutti i Magi che si trovavano sulla sua strada. È una giornata che i Persiani celebreranno tutti gli anni: Erodoto la chiama *magophonia*. È la festa della vittoria di Dario su Gaumata, una festa achemenide.

Le informazioni fornite dagli autori greci e dalla documentazione archeologica di età achemenide ci mostrano che i Magi interpretano i sogni, celebrano i sacrifici, sono i custodi del rituale avestico e si occupano di astrologia.

## *4. Conclusioni*

In questo volume, dedicato al culto di Mithra, abbiamo dato uno spazio relativamente ampio ai Magi. Abitualmente li si vede come sacerdoti del culto di Mithra che circolavano nel Vicino Oriente e si occupavano di astrologia. Tre di loro andarono ad adorare Gesù alla sua nascita. Il nostro studio si è mosso alla ricerca delle loro origini, della loro identità e delle loro funzioni. Abbiamo interrogato i testi antichi e in particolare Erodoto. Attualmente le nostre fonti – relativamente frammentarie – consentono di com-

[42] M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, Brill, Leiden 1982.

pletare le annotazioni di Erodoto. Siamo restati, inoltre, in ascolto degli studiosi contemporanei, i cui risultati in ultima analisi convergono: i Magi rappresentano una casta sacerdotale dei Medi, di origine indoeuropea, che adottò lo zoroastrismo e dirigeva i sacrifici. Mithra fu probabilmente una delle loro divinità principali. Si dedicavano inoltre all'interpretazione dei sogni, avevano familiarità con l'astrologia e sotto gli Achemenidi erano i custodi del rituale avestico.

## II. Mithra e Zervan

### Il dio Zervan

Zervan significa «tempo». Questa nozione ha subito vari mutamenti. In epoca achemenide Zervan diventa uno *yazata*, una sorta di divinità. Sotto gli Achemenidi, nell'Iran occidentale, appare la nozione di Zervan, dio-tempo. Le nostre fonti sono tuttavia scarse e tardive. Eudemo di Rodi (ca. 320 a.C.), discepolo di Aristotele, afferma che i Magi chiamano il dio unico e intelligibile gli uni Spazio (*topon*), gli altri Tempo (*chronon*), e da qui fanno derivare il dio buono (Ohrmazd) e il dio malvagio (Ahriman) o, secondo alcuni, Luce e Tenebre. Eudemo, che troviamo ad Atene prima del 306 a.C., conosce dunque tra i principi del mazdeismo questo dio-tempo, cosa molto importante per la nostra indagine.

### Lo zervanismo arcaico e achemenide

1. J. Duchesne-Guillemin parla di tavolette babilonesi del XV secolo che sembrano attestare l'esistenza del dio Zervan. Widengren data queste tavolette di Nuzi al XIII secolo a.C.[43].

2. Una testimonianza di Eudemo di Rodi, che ci è nota attraverso il *De Principiis* di Damascio (453-533 d.C.), afferma che i Magi e altri popoli iranici chiamano il dio unico e intelligibile gli uni Spazio, gli altri Tempo, e da qui fanno derivare il dio buono e il dio malvagio, la luce e le tenebre. Questa indicazione è di grande importanza per gli iranisti perché Eudemo, secondo quanto afferma Diogene Laerzio, è un eccellente conoscitore della

[43] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*, «Mythes et religion» 31, PUF, Paris 1953, p. 18.

religione iranica. Ma anche Damascio, secondo Bousset, è un testimone attendibile per tutto ciò che riguarda le cosmogonie orientali. Tutto ciò, conclude Bousset, dimostra che la religione zervanita era ben nota all'epoca di Alessandro[44].

3. Una nota di Berosso (ca. 300 a.C.) si riferisce a Zervan come a uno dei principi della terra[45].

4. Alla fine dell'epoca achemenide, alcuni testi dell'Avesta testimoniano che i Magi medi veneravano Zervan come una divinità. Questa informazione conferma quella di Eudemo. Il termine avestico che significa «tempo» è *thwāsha*, cioè «il Santo» o «colui che si affretta». Widengren ritiene che in origine il termine designasse la volta celeste: sarebbe così un'allusione a un grande dio del cielo che presiede al destino. Il termine *thwāsha* è identificato con *spihr*, «volta celeste». Questi dettagli sembrano indicare che il termine greco *chronos*, «tempo», corrisponde al nome avestico Zervan, «che regna a lungo». In ogni caso, Zervan era certamente venerato dai Magi e aveva assunto un ruolo escatologico decisivo per il destino. La conclusione di Widengren è che le testimonianze di epoca achemenide sono molto importanti, poiché confermano che Zervan è un dio venerato da lungo tempo, un dio celeste universale, un dio del destino che ha indifferentemente in sé la luce e le tenebre, il Bene e il Male, e interviene negli eventi escatologici.

Ecco il testo della testimonianza di Eudemo citata da Damascio:

> Tra i Magi e altri Iranici, alcuni chiamano l'Intelligibile e il Tutto infinito con il nome di 'Spazio', altri lo chiamano 'Tempo': da qui si sono separati due esseri, il dio buono e il demone malvagio, o anche – secondo quanto affermano alcuni – la Luce e le Tenebre. Queste introducono la diversità nella natura, fino a quel momento indifferente, e formano le due serie di esseri superiori a capo dei quali si trovano rispettivamente Oromasdes e Areimanios[46].

5. Le idee religiose iraniche nell'età dei Parti. Anche il contesto socioculturale e religioso del periodo partico è da prendere in considerazione. Già sotto gli Achemenidi l'Iran aveva potuto esportare molti elementi del

[44] W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1907, p. 45.

[45] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 175-176.

[46] In J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, cit., p. 120.

suo bagaglio culturale: questa esportazione si intensificherà all'indomani della conquista di Alessandro.

Per individuare le prove dell'influsso delle idee iraniche sul Vicino Oriente, afferma Widengren, dobbiamo considerare alcuni movimenti religiosi: lo gnosticismo, il mandeismo, il manicheismo. D'altra parte anche le sette battiste giudeo-cristiane penetreranno a loro volta in Iran. Ci fu dunque una grande circolazione di idee religiose.

6. L'importanza dei Mandei. Widengren richiama l'attenzione sopra un nuovo testo, pubblicato dalla Drower nel 1953[47]. Compare in esso una tradizione mitica e geografica che pone i Mandei in relazione al paese dei Medi: si parla infatti di una montagna bianca, Parvan, la montagna degli dei.

Ma Mandei e Parti, del resto, sono tra loro in relazione diretta. Il re dei Parti Ardavan diventa un eroe per i Mandei. E molte sono le parole partiche che troviamo nella letteratura mandea. Ciò porta Widengren a pensare che i Mandei avessero subito forti influssi iranici, il che dimostra, in definitiva, la diffusione del pensiero religioso iranico all'epoca dei Parti.

## *5. Mitraismo e zervanismo*

A questo punto della nostra ricerca incontriamo il mondo dello zervanismo[48].

### Il dio Zervan

*Zervan* (*zurvan*) significa «tempo». Questa nozione ha subito vari mutamenti. In epoca achemenide Zervan diventa uno *yazata*, il che significa

[47] E.S. DROWER, *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*, «Numen», 2, 1955, pp. 96-98.

[48] Cfr. H.S. NYBERG, *Zervanismus*, in ID., *Die Religionen des alten Iran*, cit. pp. 380-389; G. WIDENGREN, *Le zervanisme*, in ID., *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 244-252; O.G.V. WESENDONCK, *Der Zervanismus*, in ID., *Das Weltbild der Iraner*, Reinhardt, München 1933, pp. 259-273; R.C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press, Oxford 1955; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zurvanisme*, in ID., *La religion de l'Iran ancien*, cit., pp. 302-307; ID., *Zervan*, in ID., *Ormazd et Ahriman*, cit.; G. WIDENGREN, *Der Zervanismus*, in ID. (a cura di), *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam*, Holle, Baden-Baden 1961, pp. 77-108; J. SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksals-Gottheit in der indischen und iranischen Religion: Kala und Zurvan*, Kohlhammer, Stuttgart 1929.

che il tempo viene divinizzato. Sotto gli Achemenidi, dunque, nell'Iran occidentale appare la nozione del dio-tempo, il dio Zervan, da cui «zervanismo».

## Zervanismo e mitraismo

Lo studio dello zervanismo conduce ai medesimi risultati. Già sotto gli Achemenidi vediamo la crescita del culto di Zervan, il dio Tempo, padre di Ohrmazd (il Bene) e di Ahriman (il Male). Si tratta di una trasformazione dell'antico dualismo iranico, i due Spiriti (*Spenta Mainyu*, il Bene, e *Angra Mainyu*, il Male) che Zarathustra aveva sottomesso ad Ahura Mazdā. Già al termine del periodo achemenide, e in particolare durante il periodo partico, vediamo che i Magi celebrano il culto zervanita, come del resto il culto di Mithra. L'esame delle testimonianze antiche mostra che Mithra occupava un posto preciso all'interno della teologia zervanita. Nella triade divina della quale Zervan si trova a capo in quanto padre dei gemelli Ohrmazd (Bene) e Ahriman (Male), Mithra, il terzo, è infatti *mesitēs*, il mediatore tra il Bene e il Male. La teologia zervanita, specialità dei Magi sotto le dinastie partiche, ci propone così un dio Mithra in funzione di mediatore. Questo Capitolo quarto del nostro studio ci ha consentito di evidenziare l'importante eredità cultuale e teologica mitraica. Potremo a questo punto occuparci dei misteri di Mithra nel mondo ellenistico.

L'epoca ellenistica ha inizio con la morte di Alessandro, nel 323 a.C. Aristotele muore nel 322. Il periodo ellenistico si caratterizza per la ricostruzione dell'eredità greca classica alla luce delle culture orientali. Il mondo greco riceve l'apporto delle culture d'Egitto, di Palestina, di Mesopotamia, d'Iran. È questo nuovo pensiero quello che si incontrerà con il cristianesimo.

Una prima fase va dal 323 al 146 a.C. È il periodo dei regni dei Seleucidi e dei Lagidi. Nel 146 il mondo greco passa sotto la dominazione delle legioni romane. Inizia una nuova fase. Il secondo periodo va dal 146 al 30 a.C. Esso è segnato dal consolidamento romano, che mette in secondo piano il pensiero greco. A partire dal 30 a.C., con Augusto, comincia il terzo periodo, nel corso del quale notiamo la presenza di tre fenomeni: la rinascita dell'ellenismo, la presenza e l'espansione del cristianesimo e l'irruzione del pensiero orientale con i suoi dei e i suoi culti. In questa terza fase si situa l'espansione del culto di Mithra nell'Impero romano. Nel 529 Giustiniano chiude le scuole filosofiche di Atene, segnando così la fine dell'ellenismo.

## Il calendario mazdeo del 485 a.C.

Widengren utilizza un'altra testimonianza, risalente al V secolo a.C.: si tratta di un calendario mazdeo, sul quale Nyberg ci ha informato in dettaglio[49]. Questo calendario, che fu probabilmente utilizzato a partire dal 485, si diffuse in tutta la parte occidentale dell'Iran, conservandosi fino ad oggi tra i Parsi di Bombay. Il calendario ripartisce i giorni del mese in quattro gruppi[50].

Nel primo gruppo è presente una lista di otto dei (gli Amesha Spenta): Ahura Mazdā, Vohu Manah, Asha Vahishta, Khshathra Vairya, Spenta Armaiti, Haurvatāt, Ameretāt, il creatore.

Il secondo gruppo è costituito dall'antico canone iranico degli elementi: Ātar (il fuoco), Apō (le acque), Khvar Khshaēta (il sole), Māh (la luna), Tishtrya (le piante), Gav (il toro), il creatore.

Il terzo gruppo presenta il pantheon mitraico: Mithra, Sraosha, Rashnu, Fravashi, Verethraghna, Rāman, Vāta, il creatore. Questo pantheon mitraico, che secondo Nyberg era in onore nell'antica comunità di Mithra, combinava due liste divine, l'una costituita da Mithra – Rashnu – Sraosha, e l'altra da Vāta, Vāyu (il vento) – Verethraghna – Khvarenah – Chisti.

Il quarto gruppo comprende alcuni concetti particolari della comunità zoroastriana: Daēnā (religione), Ashi (dea della fecondità), Arshtāt (giustizia), Asman (cielo), Zam (terra), Manthra Spenta (parola divina), Anaghra raoshāh (le luci infinite). Ashi e Arshtāt sono due divinità della comunità mitraica.

Questi quattro gruppi costituiscono una unità, che va dunque presa nel suo insieme. Al termine di ciascun gruppo ritorna la nozione di unità: per questo alla fine dei primi tre gruppi si cita il creatore. Al termine del quarto gruppo è nominato il cielo, da mettere in relazione con Ahura Mazdā, che apriva la prima lista.

Nyberg analizza a fondo questo calendario, concludendo che le quattro liste rappresentano il dio Zervan nella sua natura quadriforme. Egli domina sopra tutti gli dei ed è il legame che tiene insieme tutte le forze della creazione. Il suo nome nell'*Avesta* è Zrvan o Zruvan, in medio-persiano Zurvan o Zervan. Secondo Nyberg, il senso primitivo del termine è «il tempo». Widengren, in *Iranische Geisteswelt*, si mostra pienamente d'accordo con

[49] H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, cit., pp. 376-380. Cfr. ID., *Questions de cosmogonie…*, cit., pp. 128ss.
[50] Cfr. qui sopra, pp. 117-118.

le considerazioni di Nyberg, e aggiunge che il dio Zervan è il dio del tempo e segna l'inizio, la metà e la fine[51]. Il calendario del 485 a.C. dimostra con chiarezza che il culto di Zervan risale in Iran a una data molto antica[52].

## Lo zervanismo nel periodo dei Parti

1. L'importanza della Media. I Parti Arsacidi avevano occupato le antiche regioni dei Medi e si consideravano gli eredi della civiltà, della cultura e della religione di quelli. Fecero della Media la provincia più importante dell'Iran e i Magi, i sacerdoti medi, divennero il clero ufficiale, il clero regale. Secondo Widengren, per comprendere il periodo dei Parti bisogna partire dalla cultura e dalla religione dei Medi, dal momento che i Parti vi si ispireranno direttamente. Bisogna poi prendere in considerazione lo zervanismo, nello specifico quello post-achemenide.

2. Un testo di Plutarco. Widengren attribuisce grande importanza a un testo di Plutarco, *De Iside et Osiride*, 46[53]:

> Alcuni pensano che esistano due dei, impegnati in qualche modo in attività rivali, l'uno dei quali è artefice del bene e l'altro del male. Alcuni riservano il nome «dio» al principio buono e chiamano invece «demone» quello malvagio. Si tratta della dottrina del mago Zoroastro, vissuto, si dice, cinquemila anni prima della guerra di Troia. Egli chiamava Oromazes il principio del bene e Arimanios il principio del male. Aggiungeva che, tra le cose sensibili, Oromazes somigliava in particolare alla luce e Arimanios, da parte sua, era simile all'ignoranza e alle tenebre. Diceva ancora che Mithra stava a metà tra questi due principi; da qui il fatto che i Persiani danno a Mithra il nome di *mesitēs*, cioè *mediatore*. Insegnava inoltre loro a offrire al primo voti e sacrifici d'azione di grazia e all'altro sacrifici apotropaici e cose oscure. Per questo essi pestano in un mortaio una pianta detta *omomi*, invocando Ade e l'Ombra, mescolandola poi con il sangue di un lupo sgozzato, portando il miscuglio in un luogo privo di sole e gettandovelo. Credono infatti che anche tra le piante alcune appartengano al dio buono e altre al demone malvagio; tra gli animali, il cane, gli uccelli e il riccio al bene, e il topo acquaiolo al male. È per questo che invidiano colui che ne (di topi acquaioli) ha uccisi di più. Raccontano tuttavia anche molte favole mitiche sugli dei, tra cui questa: il primo, Oromazes, nato dalla luce più pura, e il secondo, Areimanios, nato dalle tenebre, si fanno la guerra.

[51] G. WIDENGREN (a cura di), *Iranische Geisteswelt...*, cit., p. 80.

[52] H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, cit., p. 379.

[53] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, cit., p. 244.

3. Quali sono gli elementi zervaniti di questo testo?

– Zarathustra viene considerato una autorità per quanto riguarda le credenze dei Magi, i quali sono i rappresentanti ufficiali dello zervanismo.

– La teologia dualista Ohrmazd-Ahriman, con i sacrifici ad Ahriman e gli animali «del male», è una teologia dei Magi. L'offerta di sacrifici ad Ahriman non è assolutamente un elemento zoroastriano, ma è appunto una caratteristica dei Magi. Ora, afferma Widengren, ritroviamo questo comportamento nel mitraismo. Abbiamo alcuni documenti che ci parlano del sacrificio del toro, del cinghiale, del montone e del lupo (*Yasna* 9,21; *Yašt* 3,8 e 11; *Vendidad* 13,41). «La conservazione di questa usanza nel mitraismo dimostra la continuità tra mitraismo e zervanismo»[54].

– L'*omomi*, la pianta triturata nel mortaio per mescolarla con il sangue di un lupo sgozzato, è un ricordo dell'*haoma*. Il lupo è funzionale al sacrificio: nel mitraismo il lupo è collegato alle potenze ctonie.

– Nel testo di Plutarco c'è un altro elemento di rilievo: Mithra è mediatore tra la luce e le tenebre. Widengren fa notare che l'idea di Mithra mediatore si ritrova in un testo armeno di Eznik di Kolb (397-478), testo tardo ma fondato su documenti antichi, che parla dell'Iran: «Ahriman invitò Ormizd a una festa. Quest'ultimo venne, ma accettò di mangiare soltanto a condizione che i loro figli prima combattessero. I figli di Ahriman batterono i figli di Ormizd, e i due padri cercarono un arbitro. Non trovandolo, crearono a tal fine il sole»[55]. Il testo presenta dunque il sole come arbitro, e questo è proprio il ruolo di Mithra, definito *dar miyān*, *andar*, cioè «tra», «in mezzo» alla luna e il sole. Nelle tradizioni iraniche recenti questo contratto tra luce e tenebre si conclude il giorno di Capodanno, la festa di Mithrakāna.

– In conclusione, Widengren ritiene che il testo di Plutarco contenga elementi teologici e rituali che trovano un riscontro nei testi iranici: la lotta dualistica, la guerra tra Ohrmazd e Ahriman, la successione del loro regno e della loro dominazione, la mediazione di Mithra. In epoca partica lo zervanismo è una religione vivente. Accanto al nome *Mithradāt*, «donato da Mithra», troviamo *Zurvāndāt*, «donato da Zurvan».

## La discussione sul testo di Eudemo di Rodi

Su questo testo, che afferma che i Magi e tutto il popolo iranico danno all'Intelligibile e all'Infinito il nome di «spazio», mentre altri lo chiama-

[54] *Ibid.*, p. 246.
[55] *Ibid.*

no «tempo», si è accesa una discussione tra Duchesne-Guillemin e Widengren.

Duchesne-Guillemin[56] vede due principi supremi, per gli uni lo Spazio, per gli altri il Tempo. Widengren ne vede uno soltanto: lo Spazio-Tempo, *ālma* in aramaico, *ōlām* in ebraico, *aiōn* in greco. Widengren[57] rifiuta di vedere nello zervanismo un'origine greco-babilonese. Questa idea, proposta da Cumont e da Nilsson, è del tutto indifendibile: per questi autori l'astrologia sarebbe infatti nata dall'incontro tra la scienza greca e la speculazione orientale. Ma la cosa non è affatto sicura: anche in India, per esempio, abbiamo una dottrina del Tempo (*Kāla*) inteso come Essere Supremo. A ciò Widengren aggiunge il valore dei testi del *Vendidad*, che appartiene all'ambiente dei Medi ed è espressione dei Magi. Lo zervanismo, insomma, è una religione iranica, in particolare propagata dai Magi.

## Zervan e Mithra

1. Sotto i Parti i due culti convivono nella provincia della Media Atropatene. In Armenia, a Bagayarish, Mithra viene invece venerato come il dio principale. Mithra, dunque, è presente anche nelle regioni nordoccidentali. Lo ritroviamo inoltre nella Commagene, presso i sovrani del Ponto. Le indicazioni geografiche e i nomi teofori mostrano che Mithra è un dio iranico, ma è egualmente venerato anche al di fuori dell'Impero partico. I Magi sono i sacerdoti di Mithra e di Zervan. La questione è sostanzialmente di vedere quale legame esiste tra i due. Widengren ritiene che sia nello zervanismo che nel mitraismo Ahriman sia da considerare un dio.

2. Due triadi divine. Widengren rileva che, secondo le informazioni di cui disponiamo, abbiamo, per questo periodo partico, due triadi divine. Per il mitraismo: Aiōn (*saeculum*); Zeus-Jupiter-Plutone–Ahriman; Mithra. Per lo zervanismo: Zervan; Ohrmazd-Ahriman; Mihr (Mithra). Mithra occupa dunque sempre lo stesso posto anche nel gruppo dei quattro dei supremi dello zervanismo, alla cui sommità c'è il dio assoluto Zervan, al di sotto i suoi figli gemelli, Ohrmazd e Ahriman, e infine il mediatore Mithra.

3. Alcuni testi, in particolare le iscrizioni, mostrano chiaramente che i misteri di Mithra e il culto di Mithra erano già presenti in Mesopotamia,

[56] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, cit., pp. 119-120.
[57] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, cit., p. 250.

nell'Impero dei Parti. Dalla Mesopotamia, appunto, proverrebbe il carattere astrologico che ritroviamo in seguito nel culto di Mithra.

4. L'iconografia mitraica ci conduce ancora una volta in Iran. Mithra che uccide il toro o che caccia a cavallo è motivo tipico dell'Asia minore e del Mar Nero. Mithra cavaliere fa pensare al re dinastico iranico. Widengren insiste sulle rappresentazioni di Mithra come eroe cultuale, dove il dio veste sempre abiti di foggia partica, un mantello svolazzante, fissato in un certo modo particolare. Si tratta di un elemento specificamente iranico. La documentazione iconografica di epoca partica mostra che Mithra appartiene sia all'Iran che alla Mesopotamia. Anche la scena dell'adorazione dei pastori sembra ispirarsi a una tradizione iranica.

In conclusione possiamo dire che lo zervanismo e il mitraismo sono due culti dell'Iran del periodo arsacide. Sia il culto di Mithra che il culto di Zervan sono celebrati dai sacerdoti medi, i Magi. Mithra si colloca all'interno dello zervanismo. Il culto del dio Zervan, padre di Ohrmazd e di Ahriman, i due dei del Bene e del Male, appare molto diffuso. La sua origine iranica non lascia dubbi. Nello zervanismo Mithra ha un posto preciso: è il mediatore tra il Bene e il Male. L'idea di Mithra mediatore, di origine iranica, è importante per comprendere i misteri di Mithra del mondo grecoromano.

## *6. Sintesi. Il dio Mithra in Iran*

### La teologia mitraica zoroastriana

Nella nostra ricerca sul culto di Mithra, il Capitolo secondo costituisce un elemento fondamentale del dossier. Il Capitolo primo ci ha mostrato Mithra come dio sovrano iranico, precedente alla riforma di Zarathustra: il dio Mithra esercita funzioni giuridiche e sacerdotali. È anche il dio del destino *post mortem*: si afferma così il suo duplice ruolo di mediatore e di salvatore. Sarà Zarathustra ad assegnare un posto a Mithra. Nel monoteismo zoroastriano Mithra diviene un «arcangelo» della prima funzione, amico dell'uomo e protettore dei bovini: è Vohu Manah, il Buon Pensiero che assiste il fedele, si rende partecipe ai suoi sforzi religiosi e si prende carico dell'anima del giusto dopo la morte. Zarathustra lo ha collocato all'interno di una teologia monoteista, con l'aggiunta di una funzione sociale: la protezione dei bovini. Mithra diventa così il protettore del «toro» e il nemico di coloro che immolano i bovini. Si tratta di un elemento specifico della riforma di Zara-

thustra. Il dio Mithra prende parte alla seconda e alla terza funzione: difende e nutre la comunità.

## La teologia mitraica mazdea

Nella comunità zoroastriana che si organizza all'indomani della morte del profeta guadagnano terreno le religioni popolari e il dio Mithra ritorna a essere il dio iranico della sovranità. Il *Mihr Yašt* (*Yašt* 10) è un documento di primaria importanza per conoscere questo periodo, che va dalla morte di Zarathustra all'avvento dei Parti, dopo Alessandro. Il dio avestico Mithra è connesso alla giustizia e alla verità: dio della luce celeste, dio del contratto, dio della fecondità, dio che perseguita chi rompe i contratti, dio del cielo incaricato di sorvegliare le azioni umane, Mithra diventa il dio per eccellenza dell'ordine sociale.

Le iscrizioni degli Achemenidi mostrano che questo dio popolare della religione mazdea diviene un dio dinastico, protettore del contratto, protettore della stirpe regale. È forse sotto gli Achemenidi, dinastia persiana, che Mithra fa il suo ingresso nell'esercito: dio protettore della fedeltà del soldato, dio del contratto. Vediamo che, di fronte alle truppe di Alessando, Dario III invoca il dio Mithra a protezione del suo esercito. Gli elementi di cui disponiamo fanno pensare che Mithra sia diventato *Baga*, il dio per eccellenza, che esercita le tre funzioni, sovranità, forza e fecondità. Divenuto dio dei Persiani, Mithra resta tuttavia legato ai Medi, dal momento che sono i Magi, sacerdoti medi, a gestire il culto in onore del dio.

## Teologia e culto mitraici sotto gli Arsacidi

Il Capitolo quarto ci consente di seguire Mithra nel momento in cui il suo culto passa in Occidente, con il favore dell'ecumenismo religioso che segue la spedizione di Alessandro. Si tratta di vedere ciò che Mithra diventerà nel momento dell'incontro religioso tra Oriente e Occidente. Questo sviluppo è di grande rilievo per la comprensione dei misteri di Mithra nell'Impero romano.

### *a) L'importanza del problema*

La questione posta è significativa: il culto occidentale di Mithra – cioè i misteri di Mithra – sono di origine iranica? Il nostro studio ci ha fatto vedere che ancora all'inizio dell'era cristiana troviamo in Iran alcune tracce archeologiche che mostrano la permanenza del Mitra vedico in terra iranica. Dall'altra parte abbiamo la tesi di Wikander e di Beskov, che collocano

l'origine dei misteri mitraici sul Danubio, nell'ambiente delle legioni romane. Dal Danubio, grazie alle legioni romane, i misteri di Mithra si sarebbero diffusi in tutto l'Impero: nel mondo latino, in quello greco, in quello siriaco. Questi misteri sarebbero tuttavia sorti dal contatto tra i soldati romani e i *thiasoi* del Bosforo, di ispirazione iranica. I soldati romani, alla ricerca di una ritualità cultuale, costruiscono sul culto mitraico di ispirazione iranica il loro nuovo culto misterico, culto militare, culto latino, che portano in seguito nelle regioni danubiane, da dove infine si estenderà fino a Roma. Soltanto a partire dal II secolo della nostra era il culto mitraico si trasferisce al mondo greco e in Siria, sempre attraverso i soldati greci delle legioni romane.

*b) Il culto mitraico sotto i Parti*

Questa tesi ci ha portato a esaminare più da vicino il culto di Mithra all'epoca dei Parti, al momento dell'ellenizzazione. Un primo esame è dedicato alla documentazione relativa al culto di Mithra sotto gli Arsacidi. Vediamo che i Magi, la classe sacerdotale meda, sono i sacerdoti del culto mitraico, che sembra diffondersi in misura sempre maggiore. Ci troviamo di fronte a un importante lessico iranico, che ritroviamo a Roma, e questo è già un dato di primaria importanza. Sotto gli Arsacidi, del resto, si moltiplicano «le società di uomini», quei gruppi caratteristici dell'antico Iran, legati a riti di iniziazione e alla lotta contro il drago. Siamo di fronte a un insieme di elementi che, riemergendo poi nel mondo greco-romano, dimostrano la presenza a Roma di una eredità culturale e religiosa iranica: la *petra genitrix*, il sacrificio del toro, l'iconografia mitraica di antica derivazione iranica. Se tentiamo di individuare geograficamente il centro più importante del culto di Mithra sotto i Parti, ci dobbiamo dirigere verso le antiche province mede, da un lato, e verso le frontiere dell'Armenia e della Cappadocia, dall'altro. Nell'Iran occidentale e nordoccidentale, dunque, si concentra il culto di Mithra sotto gli Arsacidi. Il fatto sembra trovarsi in rapporto diretto con la presenza dei Magi, il clero ufficiale sotto i Parti, i quali fecero dell'antica Media la propria terra d'elezione.

*c) Lo zervanismo e il mitraismo*

L'analisi dello zervanismo fornisce gli stessi risultati. Già sotto gli Achemenidi vediamo l'ascesa del culto di Zervan, il dio Tempo, padre di Ohrmazd (il Bene) e di Ahriman (il Male). È una trasposizione dell'antico dualismo iranico: i due Spiriti (*Spenta Mainyu*, il Bene, e *Angra Mainyu*, il Male) che Zarathustra aveva sottomesso ad Ahura Mazdā. Già al termine del periodo achemenide e in particolare durante il periodo partico vediamo che

i Magi celebrano il culto zervanita, come del resto il culto di Mithra. L'esame delle testimonianze antiche mostra che Mithra occupava un posto preciso all'interno della teologia zervanita. Nella triade divina della quale Zervan si trova a capo, in quanto padre dei gemelli Ohrmazd (Bene) e Ahriman (Male), Mithra, il terzo, è infatti il *mesitēs*, il mediatore tra il Bene e il Male. La teologia zervanita, specialità dei Magi sotto la dinastia dei Parti, ci mostra così un dio Mithra mediatore. Il Capitolo quinto di questo studio ci ha consentito di individuare una importante eredità cultuale e teologica mitraica. Ora possiamo occuparci dei misteri di Mithra nel mondo ellenistico.

## Bibliografia selettiva complementare

### I Magi

A. Carnoy, *Le nom des mages*, «Le Muséon», 1908, pp. 121-158.

C. Clemen, *Die Magier*, in Id., *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Topelmann, Gießen 1920, pp. 205-225.

M.A. Dandamaev, *Persien unter den ersten Achämeniden*, Harrassowitz, Wiesbaden 1976, pp. 108-214.

J. Duchesne-Guillemin, «*Magi*», in *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX, Mc Graw-Hill, San Francisco 1967, pp. 60-61.

W. Eilers, «*Magier*», in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. IV, Mohr Siebeck, Tübingen 1960, p. 602.

G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1930.

J.H. Moulton, «*Magi*», in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Hastings, Edinburgh 1915, pp. 242-244.

G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 134-139, 147-153, 156-160, 164-174, 201-212, 221-227, 291-296 [ed. orig. *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965].

S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Gleerup, Lund 1967.

### Zervan e zervanismo

J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Ancien Iran*, PUF, Paris 1962, pp. 302-307.

H.S. Nyberg, *Zervanismus*, in Id., *Die Religionen im alten Iran*, Hinrichs, Leipzig 1938, Zeller, Osnabrück 1968[2], pp. 244-252.

J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksals-Gottheit in der indischen und iranischen Religion: Kala und Zurvan*, Kohlhammer, Stuttgart 1929.

O.G. von WESENDONCK, *Der Zervanismus*, in ID., *Das Weltbild der Iraner*, Reinhardt, München 1933, pp. 259-273.
G. WIDENGREN, *Der Zervanismus*, in ID. (a cura di), *Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam*, Holle, Baden-Baden 1961, pp. 77-108.
R.C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press, Oxford 1955.

# Capitolo quinto
# IL CULTO DI MITHRA IN IRAN DALLE ORIGINI ALLA CONQUISTA ISLAMICA. UNA SINTESI DELLE RICERCHE*

## *Introduzione: problemi e metodi*

Il presente studio affronta un ambito la cui esplorazione non è facile: il dio Mithra e il suo culto in Iran prima della conquista islamica. Su questo tema le posizioni degli specialisti sono talvolta assai diverse e le ombre più numerose delle luci.

Grazie alle numerose ricerche intraprese da un secolo a questa parte, i tre pannelli che costituiscono il trittico mitraico appaiono ora con contorni precisi e ciascuno di essi presenta un rilievo specifico: Mitra in India, Mithra in Iran, Mithra nei misteri dell'epoca imperiale romana.

È chiaramente il terzo pannello ad aver suscitato maggiore curiosità. Le ragioni sono molteplici. La prima si riferisce alla relativa ricchezza della documentazione archeologica, epigrafica e storica che copre il vasto territorio occupato dalle legioni romane. In secondo luogo con i misteri di Mithra si confronta un ventaglio assai ampio di studiosi: epigrafisti e archeologi, storici dell'antichità e della Chiesa antica, storici delle religioni del mondo ellenistico e romano, patrologi e storici dei dogmi. Infine, le discussioni e le controversie sulle connessioni tra i misteri pagani e le origini cristiane hanno dato vita a numerose indagini[1].

* *Le culte de Mithra en Iran des origines à la conquête islamique. Une synthèse des recerches*, in W. Haase, H. Temporini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, vol. II/18.4, de Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 2729-2774.

[1] Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aus mystères de Mithra*, I-IV, Lamertin, Bruxelles 1894-1896. La sintesi delle sue ricerche è Id., *Les mystères de Mithra*, Lamertin,

La natura e le funzioni di Mitra in India costituiscono il primo quadro del trittico. Questo quadro ha goduto di nuovo e profondo interesse tra gli studiosi dei *Veda*, tra gli storici delle religioni e tra i comparativisti. La scoperta delle civiltà prevediche non cessa infatti di interessare gli specialisti dell'India antica fin dal 1922. Gli eventuali influssi di queste raffinate civiltà sui rozzi invasori indoeuropei sollevano diverse questioni. L'interesse dell'Occidente per il pensiero religioso dell'India antica non smette inoltre di accrescersi. Le ricerche di Georges Dumézil, le discussioni non di rado intense che hanno suscitato e le straordinarie scoperte a cui sono pervenute, infine, hanno provocato un vero e proprio rinnovamento dell'indianistica[2].

Veniamo ora al pannello centrale: Mithra in Iran. Qui le ricerche si scontrano con varie e serie difficoltà, la prima delle quali è dovuta alle lacune della documentazione. Gli inizi dell'occupazione dei territori iranici da parte

Bruxelles 1913[3]. M.J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, I-II, Nijhoff, Den Haag 1956-1960. Vermaseren ha pubblicato una sintesi sui misteri di Mithra: *Mithras, de geheimzinnige god*, Elsevier, Amsterdam-Bruxelles 1959. Altra sintesi su Mithra è R.A. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, PUF, Paris 1983. Tra le pubblicazioni più importanti dedicate ai misteri di Mithra sono da citare: J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, I-II, Manchester University Press, Manchester 1975; J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978 (diffusione Brill, Leiden); U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979. Un'eccellente sintesi delle ricerche compiute nel corso di un secolo è R. BECK, *Mithraism since Franz Cumont*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, vol. II/17,4, de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 2002-2115, con bibliografia e 22 tavole. Cfr. anche il «Journal of Mithraic Studies», 1-3, 1976-1980 (la rivista ha poi cessato le pubblicazioni). La questione delle relazioni tra il cristianesimo e i misteri di Mithra è stata riconsiderata da G. LEASE, *Mithraism and Christianity. Borrowings and Transformations, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, cit., vol. II/23,2, de Gruyter, Berlin-New York 1980, pp. 1306-1332; e J. RIES, *Mithriacisme et christianisme à la lumière des recherches anciennes et récentes*, in *Orientalia. J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, «Acta iranica» 23, Brill, Leiden 1984, pp. 439-457.

2 Sui lavori di Georges Dumézil si possono consultare: J.-CL. RIVIÈRE, *Georges Dumézil et les études indo-européennes*, «Nouvelle École», 21-22, 1972-1973 (trad. it. *Georges Dumézil e gli studi indoeuropei. Una introduzione*, Settimo Sigillo, Roma 1993). ID., *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, Copernic, Paris 1979; *Georges Dumézil*, «Cahiers pour un temps», Paris 1981; C. SCOTT LITTLETON, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University of California Press, London-Berkeley 1982[3].

delle tribù indoeuropee sono ancora da considerare secoli bui. La presenza di potenti vicini in Mesopotamia e in Anatolia fu poi la causa di numerosi movimenti migratori degli Indoeuropei d'Iran fino agli inizi del I millennio a.C.: i dati geografici e cronologici continuano a essere discussi dagli iranisti. Per molti secoli, d'altronde, il pensiero religioso e la celebrazione dei culti erano affidati alla sola tradizione orale. A questo fatto si aggiunge la distruzione dei testi religiosi, in particolare in due momenti della movimentata storia dei popoli dell'Iran: la campagna di Alessandro Magno, con l'incendio di Persepoli e dei suoi archivi nazionali, e la brutale conquista da parte dell'Islam, un millennio più tardi, seguita dall'esodo dei Mazdei. A queste difficoltà si aggiunge il ristretto numero degli specialisti dell'Iran.

Da qualche decennio, tuttavia, lo studio del culto di Mithra in Iran ha conosciuto un rinnovamento. Una prima ragione pare provenire dalle scoperte compiute nell'antica provincia di Commagene: i nuovi documenti mostrano l'importanza di Mithra in Iran dagli Achemenidi fino ai pirati di Cilicia di cui parla Plutarco (*Vita di Pompeo*, 23). Una seconda ragione di questo rinnovato interesse è stata la celebrazione, nel 1971, del 2500mo anniversario della fondazione dell'Impero persiano da parte di Ciro il Grande, un evento politico e scientifico che ha suscitato tutta una serie di questioni su Mithra, dio sociale e nazionale sotto gli Achemenidi, sotto i Parti e poi sotto i Sasanidi. Infine, una terza ragione è la scoperta della teologia indoeuropea tripartita: grazie a Dumézil disponiamo di un nuovo punto di vista sulla figura di Mithra in Iran.

La presente sintesi delle ricerche su Mithra in Iran ha obiettivi limitati. Non pretende di risolvere i numerosi problemi esistenti, a cui gli specialisti danno soluzioni divergenti. Mette invece a profitto diversi elementi di rilievo sottolineati recentemente da studiosi noti per la loro competenza, che costituiranno dei punti di riferimento del nostro percorso: la permanenza delle tre funzioni nel pensiero religioso e nella vita sociale delle popolazioni indoiraniche; il ruolo fondamentale di Mithra in quanto dio del contratto; l'influsso dei *Männerbünde* all'interno della società feudale iranica; il ruolo attribuito a Vohu Manah (Mithra) nella teologia di Zarathustra; la visione religiosa contenuta nel *Mihr Yašt*, un documento fondamentale che si situa tra l'oscuro periodo delle origini e i secoli dell'Impero achemenide, di quello partico e di quello sasanide; il sacrificio del toro collocato al centro di una religione di salvezza. I limiti imposti alla nostra sintesi ci obbligano a segnalare con un semplice richiamo alle note bibliografiche le diverse prospettive storiche aperte dalla ricerca recente. In questo modo il lettore potrà orientarsi più facilmente, elaborando e organizzando le informazioni relative al culto di Mithra in Iran.

## *1. Il dio Mitra/Mithra: la questione delle origini*

### Il metodo di approccio

Da un secolo assistiamo alle discussioni tra gli studiosi del mondo indoeuropeo circa l'etimologia del nome divino Mitra (in vedico)/Mithra (in avestico). Gli studi recenti, e più in particolare i lavori di G. Dumézil, hanno dimostrato che non si tratta di riprendere o riattualizzare il tentativo di filologia comparata compiuto da Max Müller, il quale, secondo una formula rimasta celebre, *nomina sunt numina*, tentava di ritrovare la natura e le funzioni delle divinità attraverso la ricerca etimologica[3]. Nel caso di cui ci stiamo occupando, tuttavia, va sottolineato un fatto: da un lato *mitra-* è un appellativo indoiranico molto antico, e dall'altro il nome divino Mitra/Mithra è un nome indoeuropeo arcaico[4]. Già a partire dal II millennio a.C., infatti, troviamo tracce di questo dio in India e in Anatolia, il che consente di dedurre la sua presenza nelle credenze delle antiche tribù indoeuropee. Perciò la semantica comparata ritiene legittimo percorrere il sentiero che porta dall'appellativo indoeuropeo *mitra-*, di significato impersonale, fino a Mitra/Mithra, nome di un dio personale. Seguendo questo percorso bisogna sempre ricordare che l'etimologia è solamente un utile elemento indicativo e che l'unico modo davvero obiettivo per comprendere la natura e le funzioni di Mitra/Mithra è osservare il personaggio nelle sue funzioni[5].

### La discussione sull'etimologia

Nel 1907 A. Meillet pubblicò un articolo intitolato *Le dieu indo-iranien Mitra*[6]. L'autore parte da un dato incontestabile, ricavato dallo *Yašt* 10, in cui l'avestico *mithra-*, omonimo del dio, è un appellativo che significa «il

[3] FR.M. MÜLLER, *Chips from a German Workshop*, I-II, Longmans, London 1867; ID., *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Trübner, Straßburg 1876²; ID., *Essays*, Engelmann, Leipzig 1879²; ID., *Vorlesungen über den Ursprung und Entwicklung der Religion*, Trübner, Straßburg 1880.

[4] M. MAYRHOFER, *Die bisher vorgeschlagenen Etymologien und die ältesten Bezeugungen des Mithra-Namens*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., pp. 317-325; G. BONFANTE, *The Name of Mithra*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., pp. 47-57.

[5] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, PUF, Paris 1962, pp. 172-173; G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977, pp. 81-85 [trad. it. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

[6] A. MEILLET, *Le dieu indo-iranien Mitra*, «Journal asiatique», 10, 1907, pp. 143-159.

contratto», e risulta essere una delle specificazioni dell'azione del dio. Meillet insiste sulla parentela tra Mitra/Mithra e l'appellativo sanscrito *mitra-*, *m.* amico, *m.* amicizia, che in avestico compare come *mithra-*, *m.* il contratto. L'attenzione di Meillet si concentra sul significato di «contratto»: il dio Mitra/Mithra è la personificazione del contratto, così come in greco Themis e Dike sono personificazioni della giustizia.

A questa interpretazione, che prendeva posizione contro la tesi generalmente accettata di un dio solare, si oppose con decisione la generazione di studiosi che privilegiavano l'aspetto fisico di Mitra/Mithra e consideravano secondari tutti gli altri aspetti. Era il caso di A. Hillebrandt, tenacissimo nella difesa dell'idea del dio solare, di H. Oldenberg, che riteneva che l'idea di protezione e di amicizia derivassero in ultima analisi dal carattere solare, e anche di J. Hertel, il quale dava particolare importanza all'aspetto del cielo notturno attribuito a Mithra ed era convinto che le nozioni di amicizia e di contratto sono soltanto l'esito di uno sviluppo semantico. Si tratta di una discussione non certo priva di interesse[7].

Nel 1927 H. Lommel cercò di trovare una mediazione tra le due posizioni. Per lui il dio Mitra possiede fin dai tempi più antichi una personalità complessa, che si manifesta nelle sue diverse funzioni. Da qui Kuiper sviluppò l'idea di contratto cosmico, che garantisce l'equilibrio delle forze cosmiche contrapposte, un elemento assai importante nell'antico pensiero indoeuropeo. Emersero altri orientamenti. Nel suo studio sul *Mihr Yašt*, Lentz mette in luce i diversi aspetti delle relazioni sociali e coglie per esse un comune denominatore, la *pietas*, intesa in senso ampio come atteggiamento che include i doveri verso la divinità, verso i parenti e verso tutti gli uomini. Ma la critica più radicale alla teoria del contratto è stata in seguito formulata da J. Gonda[8]. Tracurando volutamente i documenti avestici e ponendo al centro della sua analisi il dio vedico, Gonda vede in Mitra il dio che conserva l'ordine universale, mette in equilibrio le forze divine, stabilizza, raddrizza e restaura. Si tratta perciò di un dio che conserva, un dio custode del *ṛta*, incaricato di ristabilire l'equilibrio perduto.

La tesi di Gonda non ha incontrato l'assenso degli specialisti, provo-

[7] H.P. SCHMIDT, *Indo-Iranian Mitra Studies. The State of the Central Problem*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques*..., cit., pp. 345-393, con buona bibliografia. Cfr. anche M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, «Handbuch der Orientalistik» I/8, Brill, Leiden 1975, pp. 22-35.

[8] J. GONDA, *The Vedic God Mitra*, coll. «Orientalia Rheno-Traiectina» 13, Brill, Leiden 1972.

cando anzi la vigorosa reazione di G. Dumézil[9]. Già nel 1940 quest'ultimo ritornava allo studio di Meillet e individuava nel dio Mitra il contratto personificato. Andando oltre Meillet, Dumézil insisteva, per esempio, sulla radice *mei-*, «scambiare»[10]. Più recentemente Dumézil parte dall'appellativo indoiranico *mi-tra*, che significa «strumento (suffisso *-tra*) dell'accordo, dell'intesa (radice *mei*) e che sopravvive nell'avestico *mithra*: tale concetto sarà stato semplicemente personificato e reso animato per designare quella divinità che tra le sue più utili funzioni aveva quella di promuovere l'intesa tra gli uomini»[11]. Dumézil segnala che questo «contratto» non va inteso come un atto giuridico né deve essere inteso come una relazione sentimentale. Si tratta invece di «legare per contratto». In questa direzione, per esempio, R. Merkelbach collega *mitra-* al greco *mitra*, che in Omero indica una cintura metallica di protezione e in seguito una benda posta intorno alla fronte del re. L'idea di legame si sarebbe perciò mantenuta nel lessico indoeuropeo[12].

## Mitra in Asia minore

Nel 1907 una scoperta realizzata nell'Anatolia settentrionale, a Bogazköy, l'antica Hattusa, capitale dell'impero ittita, inaugurò una nuova tappa nello studio della storia religiosa del mondo indoeuropeo. Tra le tavolette cuneiformi dell'archivio reale della città si trovano alcuni esemplari di un trattato redatto in accadico e concluso intorno al 1380 a.C. tra il re di Mitanni, Shattiwaza, e il re ittita Suppiluliuma I. Secondo l'uso del tempo, i contraenti nominano come testimoni del loro impegno le principali divinità del loro Impero. Tra i testimoni del re di Mitanni figura un gruppo omogeneo di divinità: *mi-it-ra-aš-ši-il, a-ru-na-aš-ši-il, in-dar, na-ša-at-ti-ia-an-na*. Si tratta dei quattro nomi divini più comuni nel *Ṛgveda*. In testa al gruppo si trova Mitra, seguito da Varuṇa. La desinenza hurrita *-yil* significa «in coppia» e ha lo scopo di enfatizzare la coppia divina Mitra-Varuṇa[13].

[9] G. DUMÉZIL, *Les trois fonctions vues par M. Gonda*, in ID., *Les dieux souverains*..., cit., pp. 252-265, 81-85.

[10] ID., *Mitra Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Gallimard, Paris 1948².

[11] ID., *Les dieux souverains*..., cit., p. 83.

[12] R. MERKELBACH, *Mithras*, Hain, Königstein 1984, pp. 4-5 [trad. it. *Mitra*, coll. «Nuova Atlantide», ECIG, Genova 1998²], che ritiene che questa nozione di *Bund*, *Vertrag*, «contratto», sia molto antica. Cfr. anche P. THIEME, *The Concept of Mithra in Aryan Belief*, in J. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies*, vol. I, cit., pp. 21-39.

[13] G. DUMÉZIL, *Les dieux indiens de Mitani*, in ID., *Les dieux souverains*..., cit., pp. 24-26.

Ad Hattusa siamo dunque di fronte a uno dei rami delle migrazioni indoeuropee del II millennio; un altro ramo, più o meno della stessa epoca, ritroviamo nella valle dell'Indo. Mentre gli indianisti e gli ittitologi brancolavano nel buio, Dumézil ha presto compreso che era necessario svolgere una indagine sui testi vedici e sui rituali indoeuropei. La pubblicazione, nel 1940, del suo *Mitra-Varuna* costituiva la prima parte del dossier indoeuropeo delle tre funzioni, da allora grandemente ampliatosi e capace di contribuire in modo significativo alla comprensione del culto di Mitra/Mithra in India e in Iran.

## Gli dei indoeuropei delle tre funzioni

La lista degli dei di Bogazköy è attestata, egualmente in forma di gruppo, nella letteratura vedica sia in versi che in prosa. La costruzione del dossier su queste divinità portò Dumézil alla scoperta di una teologia tripartita. Nell'India vedica, infatti, al vertice del pantheon si tova una associazione di dei gerarchizzata secondo tre distinte funzioni: Mitra-Varuṇa sono gli dei sovrani; Indra è il dio della guerra associato ai Marut; i Nāsatya, o Ašvin, sono dei gemelli, guaritori e dispensatori di discendenza. Si tratta di una teologia strutturata e articolata su tre piani. Nella società vedica presieduta dal *rajan*, il sovrano, incontriamo egualmente tre funzioni sociali: i *brāhmaṇa*, sacerdoti incaricati del sacrificio e depositari della sapienza sacra; gli *kṣatriya*, guerrieri responsabili della protezione e della difesa; i *vaiṣya*, incaricati di vegliare sull'allevamento. Il *Ṛgveda* (VIII,3,5) testimonia l'esistenza e i nomi di queste tre classi già in epoca molto antica[14].

L'imponente dossier raccolto da Dumézil ha consentito di stabilire che sia nel *Ṛgveda* che a Bogazköy gli dei Mitra e Varuṇa sono distinti ma non contrapposti, perché al contrario associati e inseparabili. Nei rituali vedici il rapporto tra i due è sempre di relazione reciproca. Dai tempi prevedici fino alla fine dei tempi vedici essi sono grandi dei sovrani. Il loro contrasto non è dunque una contrapposizione, poiché entrambi sono incaricati di animare l'universo. Nella loro distinzione hanno differenti modalità di azio-

[14] ID., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, coll. «Latomus» 31, Bruxelles 1958 [trad. it. *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Il Cerchio, Rimini 2003²]; ID., *Les trois fonctions dans le Rg Veda et les dieux indiens de Mitani*, «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique», 47, 1961, pp. 265-298; ID., *Mythe et épopée*, I-III, Gallimard, Paris 1968-1973. Su questa vasta ricerca cfr. C. SCOTT LITTLETON, *The New Comparative Mythology*, cit.; J.-C. RIVIÈRE, *Georges Dumézil à la découverte...*, cit., con la bibliografia di G. Dumézil. Cfr. anche G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, «Numen», 2, 1955, pp. 80-85.

ne, differenti funzioni cosmiche. Varuṇa è il sovrano celeste, padrone della *maya*, simbolo delle forze mistiche, dio legatore. Mitra appare invece benevolo, amabile, rassicurante. Colloca al loro posto gli uomini e cerca di mantenere l'armonia sociale. Assume anche un ruolo nella celebrazione liturgica. È il dio di questo mondo, il dio del giorno, il dio della luce.

Gli dei sovrani si chiamano *Āditya*. La lista più antica, in *Ṛgveda* II,27,1, comprende Aryaman e Bhaga, due *Āditya* vicini a Mitra. Aryaman è il dio dell'unione matrimoniale, il protettore dei viaggiatori, colui che presiede anche alla coesione e alla durata delle società indoeuropee. Viene inoltre presentato come il garante dell'attività rituale. Bhaga è invece incaricato della ripartizione dei beni. L'appellativo *bhaga* significa «felicità», «buona fortuna». Possiamo dunque concludere che il Mitra vedico è il principale dio della sovranità, assistito da Aryaman e da Bhaga. È responsabile dell'uomo e della concordia tra gli uomini. Aryaman, invece, si incarica delle dinamiche sociali, mentre Bhaga presiede ai rapporti economici.

L'esistenza di una identica lista di divinità indoeuropee (aperta sempre da Mitra) e la sua scoperta nella parte orientale e in quella occidentale delle regioni dove ritroveremo, alcuni secoli più tardi, le tribù indeuropee stabilitesi in Iran, è del più grande interesse per lo studio del dio iranico Mithra. La duplice documentazione su Mitra e sulle sue funzioni nel mondo indoeuropeo getta ora nuova luce sulla religione dell'Iran antico e sulle sue origini. La scoperta dell'ideologia tripartita nell'antico pensiero indoeuropeo ha così permesso di individuare il quadro in cui inserire lo studio di Mithra in Iran prima della riforma di Zarathustra[15].

## *2. Mithra in Iran in epoca arcaica*

### Le migrazioni delle tribù

Il nome Iran deriva da *Iran-shār*, il paese degli Arii. A partire dal V millennio si può seguire lo sviluppo di questa civiltà sull'altopiano iranico, a Sialk, a sud di Teheran, e in diversi siti della Media centrale. Popolazioni indoarie sono presenti in Mesopotamia intorno al XVII secolo. La casa regnante dello Stato hurrita del Mitanni era di origine indoaria. Secondo R. Ghirshman, gli Indoeuropei sarebbero penetrati in Iran in due ondate successive. L'ondata degli Iranici occidentali (Medi e Persiani) sarebbe entra-

[15] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*..., cit., pp. 172-174.

ta nell'Iran occidentale attraverso il Caucaso verso la fine del II millennio (Età del Ferro I). Quella degli Iranici orientali (i futuri Ircani, Parti, Battriani, Corasmiani, Sogdiani) sarebbe giunta all'inizio del I millennio (Età del Ferro II e III)[16]. Si può dunque affermare che a partire dal 1200 alcune tribù indoeuropee si insediarono nelle valli dei monti Zagros. Si affronteranno tre civiltà: i Semiti dell'Assiria e Babilonia, gli Asianici dell'Urartu e gli Iranici. A questi ultimi il carro, il cavallo e il ferro diedero una concreta superiorità. Fin dalla fine del II millennio si manifesta un cambiamento radicale nella decorazione, nelle sepolture e nell'organizzazione sociale della cultura del livello superiore di Sialk: il sole, il cavallo, la società differenziata in classi[17]. Nell'844 gli annali assiri di Salmanassar II parlano dei Parsua, insediatisi lungo le sponde del lago Urmia. Nell'836 si citano i Madai, presenti nel Sud di Hamadan. I Parsua, dapprima vicini all'Urartu dalle colossali costruzioni, avanzeranno poi verso le regioni meridionali attraverso i monti Zagros.

## I chiarimenti forniti dalle fonti indirette

In mancanza di una documentazione diretta sul dio Mithra durante i primi secoli dell'occupazione indoeuropea dell'Iran[18], lo storico delle religioni deve accontentarsi di esplorare le fonti indirette, rilevandovi un insieme di indizi utilizzabili, fonti la cui convergenza consenta di offrire alcuni orientamenti validi. A questo scopo, la lista degli dei indoeuropei di Mitanni e i testi e rituali vedici sono assai preziosi. Questi documenti ci mostra-

[16] T. CUYLER YOUNG, *The Iranian Migration into the Zagros*, «Iran – Journal of the British Institute of Persian Studies», 5, 1967, pp. 11-34; R. GHIRSHMAN, *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, Brill, Leiden 1977. M. Boyce colloca le migrazioni delle tribù iraniche tra il 1200 e il 100 a.C., ma pone Zarathustra nell'Età del Bronzo iranica, tra il 1700 e il 1000: *A History of Zoroastrianism*, vol. II, cit., pp. 1-10. Cfr. anche P.R.S. MOOREY, *Mesopotamia and Iran in the Bronze Age*, in *The Cambridge Encyclopedia of Archeology*, Cambridge 1980, pp. 120-127, e il volume intitolato *Le Plateau iranien et l'Asie centrale des Origines à la conquête islamique. Leur relations à la lumière des documents archéologiques. Paris, 22-24 mars 1976*, coll. «Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique» 567, CNRS, Paris 1977.

[17] R. GHIRSHMAN, *Perse. Proto-Iraniens, Mèdes, Achéménides*, Gallimard, Paris 1963, pp. 9-23 [trad. it. *Arte persiana. Proto-Iranici, Medi e Achemenidi*, coll. «Il mondo della figura», Feltrinelli, Milano 1964].

[18] ID., *Le culte de Mithra en Iran*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., p. 213; J. BEHNAM, *Recherches sur Mithra au point de vue archéologique*, in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, cit., pp. 805-809; R.N. FRYE, *Mitra in Iranian Archeology*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., pp. 205-211.

no infatti il dio Mitra da un lato come garante della fedeltà a un trattato e dall'altro come il dio incaricato della coesione sociale e del mantenimento della concordia tra gli uomini[19]. Dumézil ha mostrato in modo illuminante che la teologia trifunzionale rappresenta la trama del pensiero religioso arcaico degli Indoeuropei. Possiamo quindi formulare l'ipotesi della presenza del dio Mithra nella comunità indoeuropea dell'Iran antico. Si può pensare che questo dio, in tale epoca arcaica, abbia quantomeno esercitato le attività attestate dai documenti di Mitanni e dai testi vedici. Anzi, se constatiamo con G. Widengren che in Iran Mithra diventerà una divinità ben più vivace e attiva di Mitra in India, possiamo supporre che fin dai tempi antichi questo dio sovrano abbia occupato un posto centrale nelle credenze e nel culto degli Iranici[20].

Disponiamo, del resto, di alcuni testi di redazione relativamente recente, ma in cui i materiali utilizzati dai redattori risalgono a epoche molto precedenti e veicolano tradizioni antiche. È il caso di alcuni passi degli *Yašt*, inni rivolti a ciascuna delle 21 divinità, 30 in origine, cioè una per ogni giorno del mese. A. Meillet e, sulla sua scia, A. Christensen hanno mostrato che il lessico della maggior parte di questi testi riflette un linguaggio arcaico, anteriore alle *Gāthā* di Zarathustra[21]. Antichissimi testi cultuali, in questo modo, si presentano come pietre incastonate in costruzioni più recenti. Recentemente G. Widengren ha insistito su questi *Kulttexte*, che considera essere *eingebettet* negli *Yašt*. Lo *Yašt* 10 o *Mihr Yašt*, dedicato a Mithra, è uno di questi fondamentali testi che veicolano le dottrine teologiche relative agli *Hochgötter*[22].

[19] G. DUMÉZIL, *The Vedic God Mitra. A Résumé of Theses and References*, «Journal of Mithraic Studies», 1, 1976, pp. 26-35.

[20] Cfr. G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, p. 31 [ed. orig. *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965], e J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâtâ*, Laffont, Paris 1975², pp. 89-91.

[21] A. MEILLET, *Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta faites à l'Université d'Upsal pour la fondation Olaus Petri*, Geuthner, Paris 1925; A. CHRISTENSEN, *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhague 1928, pp. 5-6; ID., *Les Kayanides*, Lunos, Copenhague 1931, pp. 10-17. Cfr. anche R.N. FRYE, *The Heritage of Persia*, Weidenfeld & Nicolson, London 1962, pp. 118-119.

[22] G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben*..., cit., pp. 47-48; ID., *Hochgottglaube im Alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Lundequistska Bokhandeln, Uppsala – Harrassowitz, Leipzig 1938, pp. 94-145.

## Un'antica comunità di fedeli di Mithra

Partendo da *Yašt* 10,12-16, H.S. Nyberg ha cercato di riscoprire i tratti principali di una comunità umana che considerava il dio Mithra come suo *Hochgott*[23]. Agli occhi del nostro autore, tutto lo *Yašt* 10 sembra scritto in una lingua molto arcaica. Possiede forza e bellezza poetica, riflessi di tradizioni religiose dell'antico mondo indoeuropeo. Le strofe 12-16 contengono alcuni dati geografici che Nyberg utilizza per individuare il territorio occupato dalla *Mithragemeinde*. Si tratta di una regione dell'Iran orientale situata tra l'oasi di Merv, il lago Aral e la steppa del Turkestan. La popolazione è una società patriarcale in cui la famiglia è il fondamento sul quale si costruisce l'insieme delle relazioni sociali. L'unità di base è la famiglia, *nmāna*, diretta dal suo capo, *nmānapati*. Poi viene il clan, *vīs*, diretto dal suo capo, *vīspati*; poi c'è la tribù, *zantu*, con il capo della tribù, *zantupati*. Infine troviamo il paese, *dayu*, sotto il comando del *dahyupati*. Una simile organizzazione si ritrova anche nell'*Avesta*. Questa popolazione si dedica evidentemente all'allevamento dei bovini.

Secondo Nyberg, la comunità venera un potentissimo dio supremo, *ein höchster Gott*[24]. In *Yašt* 10,61 questo dio viene definito *dāmi-dātem*, che significherebbe «creatore». Mithra è in rapporto con il cosmo: dio del cielo stellato, egli veglia sugli uomini. È detto «Signore profondo», *ahurem gufrem* (10,25), un'espressione che allude alle stelle. Nyberg insiste sul cielo notturno e si ricollega così ad alcune interpretazioni di J. Hertel e di J.H. Moulton[25]. Ma Mithra è anche posto in relazione alla luce del giorno, poiché si parla del carro solare (10,68, 124,136,142).

Oltre all'aspetto cosmico dello *Hochgott* Mithra abbiamo il suo aspetto sociale. Nyberg lo sottolinea partendo dal cielo stellato: si tratta di un dio che veglia, che protegge i suoi fedeli. Interviene qui la decisiva nozione di contratto. I nemici del dio sono i *mithrodruj*, coloro che rompono i contratti (*Yašt* 10,82). Egli non si lascia ingannare, ma grazie alla sua straordinaria perspicacia fuorvia i mentitori e gli ingannatori. Per questo è il soste-

[23] H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Hinrichs, Leipzig 1938, ristampa Zeller, Osnabrück 1966. Cfr. in particolare il terzo Capitolo: *Die altiranische soziale Religion* I: *Die Mithragemeinde*, pp. 52-85.

[24] *Ibid.*, p. 59.

[25] J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta auf Grund der awestischen Feuerlehre dargestellt*, Haessel, Leipzig 1927, pp. 178-182; J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism. The Origins, the Prophet, the Magi. Lectures, delivered at Oxford and in London, February to May 1912*, Constable & C., London 1926, ristampa Philo Press, Amsterdam 1972, pp. 56-57.

gno della casa, colui che rafforza i cardini delle porte (10,28). Protettore dei suoi fedeli e del contratto, è anche il dio che punisce tutti coloro che mancano di lealtà e nuocciono all'intesa (10,26).

Un terzo aspetto messo in luce da Nyberg è il sacrificio: la comunità celebra il culto in onore di Mithra, che riceve gli omaggi del padrone di casa, del capo della stirpe e del clan, del signore della provincia (*Yašt* 10,83-84). Nyberg insiste su alcuni aspetti del culto: non soltanto i sacerdoti, ma anche i rappresentanti della comunità lodano Mithra con le mani alzate (10,32). Il dio ascolta anche il pianto dei poveri verso i quali è stata commessa l'ingiustizia (10,85).

Lo studio di Nyberg rileva la presenza di ulteriori aspetti, come quello del Mithra dio solare e dio della guerra. Questi aspetti sono infatti presenti in *Yašt* 10, ma la questione è di sapere se si tratta di elementi già legati alle credenze delle antiche tribù indoeuropee dell'Iran, dal momento che la redazione di *Yašt* 10 che oggi leggiamo non risale al di là degli Achemenidi. La nozione di *Hochgottglaube* illustrata dalla scuola scandinava è certamente pertinente quando si tratta di Mithra, ma – come ha fatto notare J. Duchesne-Guillemin – essa va utilizzata in modo sfumato[26]. Si possono accettare di buon grado come caratteristiche antiche del Mithra iranico gli elementi che la ricerca recente ha messo in evidenza nel pensiero indoeuropeo antico: dio del contratto, dio cosmico, dio legato al culto del soma in India e dell'*haoma* in Iran[27]. Se, come rileva Widengren, il Mithra iranico è una divinità più viva e più attiva del Mitra indiano, se nel quadro della funzione della sovranità egli rappresenta sempre l'aspetto giuridico e sociale, se ha esteso il suo campo d'azione ad altre funzioni, come la guerra e il destino *post mortem*, bisogna tuttavia cercare di individuare, se possibile, l'epoca della storia dell'Iran in cui si è determinato questo arricchimento[28]. L'analisi di Nyberg sulle tradizioni arcaiche veicolate da *Yašt* 10 è molto utile, ma la ricerca non ha davvero fatto propria la sua idea di un'autentica *Mithragemeinde* antica stabilitasi nell'Iran orientale. Il merito di Nyberg è di avere messo in evidenza, sulla scia di Christensen, alcune tradizioni molto antiche, ricostruite grazie all'analisi del testo di *Yašt* 10. La conferma di queste tradizioni da parte degli studi recenti di Dumézil sul pensiero indoeuropeo arcaico è illuminante.

[26] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, cit., ha affrontato diversi problemi, come la religione indoiranica, pp. 19-84; Mithra, pp. 89-93; i grandi dei, pp. 94-95.

[27] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 28-32; G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*, cit., pp. 98-112. ID., *Les dieux souverains*..., cit., pp. 55-85.

[28] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*..., cit., p. 31.

## Mithra e il sacrificio del toro

Lo studio del culto di Mithra in Iran nei primi secoli dell'insediamento delle tribù indoeuropee in questo territorio può realizzarsi soltanto grazie alle fonti indirette. L'apporto dei dati venuti dall'esterno costituisce un arricchimento nella misura in cui essi spiegano il pensiero e il comportamento dei popoli indoeuropei fin dalle loro origini. Il culto di Mithra, sotto le sue diverse forme, si è diffuso, del resto, dall'India all'Atlantico lungo un periodo di due millenni circa. Sembra quindi normale ricorrere a una ricerca tipologica comparata, condotta con lo scopo di spiegare l'uno con l'altro alcuni aspetti di questo culto. Nel suo studio sul sacrificio del toro R. Merkelbach ha utilizzato questo metodo[29].

### *a) Mithra cacciatore*

Nessun testo dell'Iran antico parla del sacrificio del toro. Le rappresentazioni figurate di Mithra mostrano tuttavia un dio che caccia il toro. Il documento più caratteristico proviene dal mitreo di Dura Europos, sull'Eufrate, dal 165 al 256 fortezza romana alla frontiera con l'Impero dei Parti. Due affreschi rappresentano una scena di caccia: Mithra in abiti persiani e armato di un arco uccide con le sue frecce i tori che fuggono davanti a lui. Ogni animale ha una freccia sul dorso. Scene analoghe si ritrovano nelle Province germaniche: Rücklingen/Hanau, Dieburg, Neuenheim, Heddernheim. In queste ultime rappresentazioni vediamo Mithra e Sole che banchettano insieme su una tavola ricoperta da una pelle di toro[30]. Partendo da queste immagini, utilizzate nella celebrazione dei misteri, R. Merkelbach cerca di risalire alle epoche antiche dell'Iran e pone la questione del sacrificio del toro eventualmente compiuto da Mithra già in questi tempi arcaici.

### *b) Tipologia arcaica della società dei cacciatori*

Sulla scia di vari studi etnologici e di Mary Boyce, Merkelbach si interessa alle società arcaiche di cacciatori[31]. Si tratta delle società più antiche della storia dell'umanità, caratterizzate da un contratto e da un rituale: messa a morte della selvaggina, sua spartizione e pasto in comune, da cui risulta la triade contratto-sacrificio-pasto. Molto presto l'Iran ha visto lo sviluppo

[29] R. MERKELBACH, *Das Stieropfer*, in ID., *Mithras*, cit., pp. 9-22.

[30] *Ibid.*, pp. 3, 278, 355, 358, 363.

[31] M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, cit., pp. 147-15; R. MERKELBACH, *Mithras*, cit., pp. 5-6.

di certe associazioni sociali e cultuali: le uniche a noi note sono gruppi maschili, i *Männerbünde*, legati alla funzione guerriera[32]. Questi gruppi esercitavano una grande influenza sulla vita sociale e religiosa dell'Iran. Dal momento che ci troviamo nella tipologia della caccia, ci si può chiedere se non esista una relazione tra Mithra cacciatore e sacrificatore del toro, da un lato, e le tradizioni dei *Männerbünde* iranici, in cui pure si celebrava l'immolazione del toro, dall'altro.

*c) Il sacrificio del toro in Iran e in India*

Per rispondere a questa domanda, Merkelbach esamina il dossier iranico relativo al sacrificio del toro. Si tratta di un sacrificio combattuto con forza da Zarathustra: *Yasna* 44,20; 32,8,12 e 14. *Yasna* 29, d'altra parte, è la celebre *Gāthā* in cui l'anima del bue cerca un difensore[33]. *Yašt* 10 non parla del sacrificio del toro. Molti secoli più tardi, nel *Bundahišn* («Creazione originaria»), scritto in pahlavi, troviamo però un'antica tradizione legata al sacrificio. Non è Mithra, bensì Ahriman, il Principe del Male, a mettere a morte l'animale. Ma questa morte è produttrice di vita. Un secondo sacrificio compiuto da Saoshyant, il Messia escatologico, prepara l'*haoma*, la bevanda di immortalità. Fr. Cumont e H. Gershevitch ne deducono che il sacrificio del toro non è da collocare agli inizi del culto di Mithra, ma sarebbe stato introdotto soltanto in un momento successivo[34].

Non è di questa opinione Lommel. Certamente Zarathustra si era opposto a questo sacrificio, e *Yašt* 10, in effetti, riproduce questo divieto. Lommel si rivolge all'antica tradizione indiana, rappresentata dallo *Yajurveda*, in cui si parla degli dei che filtrano il *soma*: essi macinano nel mortaio (uccidono) le piante per estrarne la bevanda di vita. Ma il *soma* indiano, l'*haoma* in Iran, è in realtà il simbolo del toro e della luna (per le due corna)[35]. Que-

[32] St. Wikander, *Der arische Männerbund. Studie zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Ohlsson, Lund 1938; G. Widengren, *Stand und Aufgaben...*, cit., pp. 66-68; Id., *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 39-43; R. Merkelbach, *Zwei Vermutungen zur Mithrareligion*, «Numen», 6, 1959, pp. 154-156.

[33] J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, cit., pp. 193-197; G. Dumézil, *Les dieux souverains...*, cit., pp. 127-131.

[34] Fr. Cumont, *Textes et monuments...*, cit., ha fornito la prima ampia documentazione sul sacrificio del toro nei misteri di Mithra.

[35] I fondamentali lavori sul mito del sacrificio del toro legato a Mithra nell'antico Iran sono quelli di H. Lommel, che ha mostrato la relazione tra il sacrificio del *soma* in India, dell'*haoma* in Iran e il sacrificio del toro: *Mithra und das Stieropfer*, «Paideuma», 3, 1949, pp. 207-218 (= *Kleine Schriften*, pp. 199-210); Id., *König Soma*, «Numen», 2, 1955, pp. 196-205; Id., *Kopfdämonen im alten Indien*, «Symbolon», 4, 1964, pp. 149-175. A partire dai lavori di Lommel,

sta simbologia dello *Yajurveda* si ritrova per intero sia in *Bundahišn* 2,10 e in *Yasna* 32,14 che nell'iconografia dei misteri di Mithra, dove il toro è collocato sulla luna, mentre Mithra scaglia una freccia verso la volta celeste e il seme dell'animale ferito viene raccolto in un recipiente. Secondo Merkelbach, una simbologia così densa e costante non può essere fortuita, ma è piuttosto la traccia di un antico pensiero religioso che ci riporta alle origini indoeuropee. Il sacrificio del *soma* (toro) è infatti attestato nello *Yajurveda* in India, ma si ritrova anche nei misteri di Mithra in Occidente. Rileviamo che questa simbologia è stata cancellata nelle *Gāthā* e in *Yašt* 10, anche se in questi testi ne ritroviamo alcune tracce. La primitiva dottrina indoeuropea del sacrificio del toro deve essere esistita anche nell'Iran precedente alla riforma di Zarathustra. Secondo Merkelbach, tale dottrina era già legata al culto di Mithra[36].

*d) La festa di Capodanno in epoca antica*

Il sacrificio del toro in Iran si colloca in occasione della festa di Capodanno, che secondo G. Widengren è molto antica e occupava un posto centrale nell'antico culto. La festa ha infatti origini indoeuropee[37]. Lo schema rituale della festa è stato studiato a più riprese[38]. Nel mito si suppone che un drago si sia impadronito della fecondità e la siccità regni nel paese. Un eroe divino uccide il mostro, libera le acque e le donne trattenute in una fortezza. Segue una ierogamia e comincia a scendere la pioggia. In India è Urtrahan a uccidere il drago; in Iran è Verethraghna, un dio antichissimo. La morte del drago è soltanto uno degli aspetti del mito; l'altro è la fertilità ritrovata. Il rituale della festa riprende questo duplice aspetto. Notiamo che in *Yašt* 10,70 Verethraghna è ormai soltanto un accompagnatore subordinato di Mithra, che finisce per ereditare alcune delle caratteristiche di Indra, di Vāyu, di Verethraghna e per diventare il dio che domina la festa di Capodanno. Sul piano rituale, il combattimento contro il drago sopravvivrà nei misteri di Mithra[39].

Merkelbach compie una sintesi illuminante del mito del sacrificio del toro nel culto di Mithra in Iran.

[36] R. MERKELBACH, *Mithras*, cit., pp. 14-22. Cfr. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, cit., pp. 91-92, che insiste su *Yašt* 10,88-90 e dimostra che il sacrificio dell'*haoma* è parte integrante del culto di Mithra e fa pensare a Indra, colui che beve il *soma*.

[37] G. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, cit., pp. 146-163; ID., *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 58, 62; ID., *Stand und Aufgaben...*, II, cit., pp. 51-55.

[38] H. LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, Klostermann, Frankfurt 1939, pp. 51-70; ST. WIKANDER, *Der arische Männerbund*, cit.

[39] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, cit., pp. 89-94; ID., *La religion de l'Iran ancien*, cit., pp. 175-178.

## *3. Mithra nella riforma di Zarathustra*

### Le ricerche di Georges Dumézil

Sulla scia del tentativo di Max Müller di spiegare la religione indoeuropea con l'ausilio di ricerche comparate sulla lingua e sui miti, Georges Dumézil ha compiuto una nuova analisi del dossier. Ha innanzitutto ripreso la mitografia comparata di James Frazer; poi si è messo alla ricerca delle strutture del pensiero indoeuropeo. Sulla sua strada ha incontrato le scoperte di J. Vendryes sul lessico del sacro nelle lingue indoeuropee[40]. Gli Indoiranici e gli Italoceltici – e soltanto loro – hanno conservato lo stesso lessico del sacro. Agli occhi di Dumézil si tratta di un fatto significativo: è l'indizio della presenza di collegi sacerdotali che mantennero le tradizioni arcaiche, cioè una vera e propria eredità religiosa e culturale. Sulla base di vaste indagini comparative, Dumézil ha ritenuto che la parte principale di questa eredità sia costituita da una ideologia funzionale e gerarchizzata: la sovranità magica e giuridica; la forza fisica e la sua applicazione; la fecondità e la fertilità, sottomesse alle altre due funzioni. A partire da questo dato e utilizzando tutta la documentazione accessibile (teologia, miti, istituzioni, epica), grazie a un metodo di tipo comparativo e genetico, ha ricercato il sistema, le strutture, i meccanismi, gli equilibri costitutivi della teologia e dell'ideologia sociale. Comparando la lista degli dei di Mitanni con quella del *Ṛgveda*, egli è riuscito a dimostrare che nella teologia tripartita indoeuropea Mitra-Varuṇa sono due dei della sovranità, Indra è il dio della forza e della vittoria, e i Nāsatya, dispensatori di giovinezza e di fecondità, sono gli dei della ricchezza economica[41].

### Zarathustra, sacerdote e profeta

Un secolo di ricerche sulla vita e l'opera di Zarathustra ha consentito di conoscere gli elementi principali della sua riforma[42]. Oggi si tende a col-

[40] J. VENDRYES, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, «Mémories de la société de linguistique de Paris», 20, 1918, pp. 265-285; G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, i, cit., pp. 10-30.

[41] Cfr. le note 13, 14 e 15.

[42] Ecco alcuni dei principali lavori su questo argomento: M.N. DHALLA, *Zoroastrian Theology*, 1875, New York 1914, 1972³; A.V. JACKSON, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, Columbia University Press, New York 1898; J.H. MOULTON, *The Treasure of the Magi. A Study of Modern Zoroastrianism*, Oxford University Press, London 1917, New York 1972; C. BARTHOLOMAE, *Zarathustras Leben und Lehre*, Hörnig, Heidelberg 1924; R. PETTAZZONI, *La religione*

locare il Profeta nel IX-VIII secolo a.C., e a indicare come suo luogo natio l'Iran orientale, nella regione delle steppe umide dall'Oxus. Gli scavi recenti ci orientano verso la Corasmia, paese di allevatori di cavalli e di bovini, con una civiltà agricola e pastorale. Si tratta di conclusioni che derivano da una analisi comparata delle antiche fonti greche, delle opinioni proposte dalla tradizione manichea, delle *Gāthā* e dei *Veda*. L'orizzonte geografico è comunque certamente l'Iran orientale.

Zarathustra è uno *zaotar* iranico, che corrisponde allo *hotar* indiano, il sacerdote incaricato di cantare gli inni e di versare l'offerta sul fuoco. Nel culto la parola rituale ha un grandissimo rilievo. Zarathustra non accetta il sacrificio cruento. Offerta, lode e culto del fuoco sono gli elementi principali della sua religione. Alcuni studiosi hanno pensato che Zarathustra fosse uno sciamano. È la tesi di Nyberg, ripresa e modificata da Widengren, che enumera gli elementi che avrebbero portato all'estasi e alla visione estatica. M. Eliade ammette la familiarità del Profeta con le tecniche iraniche dell'estasi, ma rileva che le *Gāthā* non presentano alcuna struttura sciamanica. K. Rudolph non accetta la tesi dello sciamanismo, ma sottolinea le visioni del Profeta in dialogo con il suo dio: l'insistenza di Zarathustra sulla maestà di dio fa pensare che ci troviamo in un contesto mistico[43].

## La riforma religiosa di Zarathustra

Le *Gāthā* sono un gruppo di inni che i compilatori hanno posto nello *Yasna*, «il sacrificio», libro sacerdotale per eccellenza. Questi 17 inni sono i

*di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Zanichelli, Bologna 1920; H. LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, Mohr, Tübingen 1930, ristampa Olms, Hildesheim 1971; G. WIDENGREN, *Hochgottglaube...*, cit.; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, cit.; ID., *The Western Response to Zoroaster*, Clarendon Press, Oxford 1958 (Greenwood, Westport 1973, 1975²); W. HINZ, *Zarathustra*, Kohlhammer, Stuttgart 1961; M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdèenne*, PUF, Paris 1963. Per una sintesi delle ricerche e delle dottrine si vedano: J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *L'Iran antique et Zoroastre*, in H.-CH. PUECH (a cura di), *Histoire des Religions*, vol. I, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1970, pp. 625-694 e K. RUDOLPH, *Zarathustra, Priester und Prophet*, «Numen», 8, Leiden 1961, pp. 81-116; B. SCHLERATH (a cura di), *Zarathustra*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, cit., vol. I, pp. 179-246; vol. II, pp. 1-13. M. Boyce colloca Zarathustra all'Età del Bronzo iranico, cioè dal 1700 al 1000 a.C.

[43] H.S. NYBERG, *Die Religionen...*, cit.; G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben...*, II, cit., pp. 66-69; M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris 1976, pp. 316-323 [tra. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, *Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, Sansoni, Firenze 1999]; K. RUDOLPH, *Zarathustra*, cit., pp. 105-110.

soli testi grazie ai quali risaliamo fino a Zarathustra[44]. Essi ci mostrano una dottrina teologica: Ahura Mazdā è il dio supremo, l'unico nominato nei testi. All'interno di un quadro dualista c'è da un lato una opposizione tra il bene e il male e dall'altro una opposizione tra lo spirituale e il temporale. La dottrina escatologica prevede un giudizio particolare e un giudizio universale. La morale delle *Gāthā* è dominata dalla contrapposizione tra bene e male, con una particolare insistenza sul rispetto dell'uomo nei confronti dei bovini. Attorno ad Ahura Mazdā gravitano sei entità, che costituiscono la sua corte celeste.

Il dio supremo è Ahura Mazdā, il Signore Saggio, origine e fine della creazione. Ahura viene da *asura*, una classe di divinità già presente in India. In Iran il nome *asura* viene attribuito alla classe degli dei vendicatori dei demoni. Si può supporre che Ahura fosse già utilizzato come nome del dio supremo prima di Zarathustra. Ahura Mazdā è il creatore della luce (*Yasna* 31,7). Ha rivelato le origini e retribuirà le azioni degli uomini (28,3; 5,11). È onnisciente, sovrano del cielo (44,3,4; 30,5; 45,4). Ha creato il mondo con il pensiero (31,11); Zarathustra dichiara di aver riconosciuto Ahura Mazdā con il pensiero in quanto inizio e fine (31,8). Nella sua opera di organizzazione del cosmo, il dio supremo ha compiuto una scelta: la separazione tra il bene e il male, una scelta che verrà proseguita dai due Spiriti, Spenta Mainyu, lo Spirito Buono, e Angra Mainyu, lo Spirito Malvagio. Zarathustra ha evidentemente tentato di offrire una soluzione al monismo-dualismo, facendo trionfare la tendenza monoteista, alla quale ha subordinato l'antica dottrina iranica dei gemelli, e introducendo la fondamentale nozione della scelta. Spenta Mainyu sceglie la Giustizia, Angra Mainyu la *druj*, l'Inganno. Zarathustra chiede ai suoi fedeli di scegliere il bene, di ribellarsi ai *daēva*, i demoni – che in India un tempo erano divinità – che hanno seguito Angra Mainyu.

Sei entità circondano Ahura Mazdā e gli conferiscono pienezza. Queste entità sono da lui generate e rappresentano aspetti della sua persona. Dopo lunghe discussioni tra indianisti e iranisti, Dumézil ha trovato una chiave per penetrare nell'interpretazione delle *Gāthā* e individuare con precisione la natura e il ruolo dei sei Immortali Benefici[45]. Questa chiave è la teolo-

[44] Testo delle *Gāthā*: F. WOLFF (a cura di), *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, Trübner, Straßburg 1912, de Gruyter, Berlin 1960; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, cit.; H. HUMBACH, *Die Gathas des Zarathustra*, I-II, Winter, Heidelberg 1959; S. INSLER, *The Gathas of Zarathustra*, «Acta Iranica» 8, Brill, Leiden 1975; H. LOMMEL, *Die Gathas des Zarathustra*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971.

[45] G. DUMÉZIL, *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Gallimard, Paris 1945[5].

gia tripartita indoeuropea. Vohu Manah, il Buon Pensiero, sostituisce Mithra ed è in relazione con il bue. Aša, la Giustizia, prende il posto di Varuṇa ed è simboleggiata dal fuoco e costituisce un attributo divino che accompagna il Signore Saggio. Queste due entità prendono il posto degli dei sovrani. Khshatra, l'Imperio, è il sostituto di Indra. L'Imperio è legato all'idea di potere regale. Inseparabile dalla Giustizia e dal Buon Pensiero, l'Imperio è messo in relazione con il metallo. Restiamo nell'ambito della seconda funzione, la forza, dal momento che Khshatra è incaricato di ingaggiare una battaglia mistica contro le forze del male. L'Imperio è anche offerto in condivisione ai fedeli che abbiano vissuto in conformità con la volontà divina (*Yasna* 51,2,6,21; 43,13,16). Armaiti, la Devozione, è vicina ad Aša e a Vohu Manah. Figlia del Buon Pensiero, essa interviene per aiutare la Giustizia (44,6; 45,4); consacra l'attività spirituale dell'uomo (32,2; 10,11; 43,1). Haurvatāt, Salute, e Ameretāt, Non-Morte, sono la quinta e la sesta entità, che sostituiscono la coppia degli dei gemelli Nāsatya. Esse sono principalmente la ricompensa per il fedele.

## Le intenzioni della riforma

Una volta trovata la chiave per accedere alla comprensione del sistema religioso del Profeta, Dumézil tenta di individuare quali sono le intenzioni della riforma. Ai suoi occhi si tratta di mettere al vertice di ogni cosa l'attività religiosa, il dio supremo Ahura Mazdā. A questo scopo Zarathustra riduce gli dei delle tre funzioni di Bogazköy e dei *Veda*, trasformandoli in sei arcangeli, ricondotti allo stesso tipo di santità esigente al servizio di Ahura Mazdā. Egli ha così riprodotto, in sostanza, la lista degli dei principali del politeismo indoiranico.

Dumézil si domanda perché. A suo avviso, la ragione va trovata nell'attaccamento dei suoi fedeli alla struttura trifunzionale che troviamo presso tutti i popoli indoeuropei. Questa struttura sembra essere uno strumento di analisi e un quadro di riflessione sull'esistenza umana. Gli uomini ai quali si rivolgeva la predicazione erano comunque Indoeuropei: bisognava fornire loro un sostituto esatto di ciò che contemporaneamente si toglieva loro. Così presentata, la lezione era più eloquente. Secondo Dumézil, uno degli obiettivi pratici della riforma era la distruzione della morale particolare dei gruppi di guerrieri e di allevatori, a vantaggio di una morale ripensata e purificata. La religione di Zarathustra è una religione spirituale[46].

[46] Id., *L'idéologie tripartie...*, cit.; Id., *Les dieux souverains...*, cit.

## Il ruolo di Mithra nella religione di Zarathustra

Questa lunga digressione ci è stata imposta dalla complessità stessa del problema di Mithra nella riforma di Zarathustra. Il Profeta non parla di Mithra, che ritroviamo invece sotto le spoglie dell'entità Vohu Manah, il Buon Pensiero. Andava dunque circoscritta la problematica in modo da arrivare a comprendere come Vohu Manah è giunto a sostituire Mithra.

A. Christensen aveva già notato la parentela tra Vohu Manah e Mithra[47], chiedendosi se nelle *Gāthā* Vohu Manah non fosse un nuovo nome sotto il quale si celasse l'antico dio popolare Mithra, che riprenderà il suo vero nome nell'*Avesta* recente e continuerà a sussistere accanto a Vohu Manah, suo doppio. G. Dumézil ha compreso che bisognava da una parte comparare Vohu Manah più al Mitra indiano che al Mithra avestico, e dall'altra non isolare Vohu Manah da Aša. È questa la logica che guida il suo accurato studio sulla presenza di queste due entità nelle *Gāthā*[48]. Vohu Manah e Aša appaiono 106 volte insieme e 19 volte separati. Vohu Manah è menzionato soltanto 11 volte; Aša 30 volte. Su 33 strofe che contengono i nomi delle tre entità, 32 hanno quelli di Vohu Manah e Aša.

Dopo aver analizzato la forma, tuttavia, non bisogna fermarsi a ciò che Dumézil chiama «la dinamica interna dell'associazione». Già H. Lommel e N.S. Nyberg avevano osservato che le due entità devono essere definite l'una in relazione all'altra[49]. Le analisi condotte da Dumézil mostrano con chiarezza i due elementi di questo rapporto: due personalità associate eppure distinte. Giustizia e Buon Pensiero sono modalità di azione di Ahura Mazdā (*Yasna* 31,4-5), ma sono anche sue creature (31,7-8). Aša è la via tracciata dal Signore Saggio affinché l'uomo proceda secondo la sua volontà; Vohu Manah è l'agente della sua rivelazione (43,11-12). Aša è l'ordine del mondo, Vohu Manah è la rivelazione di questo ordine ai fedeli (44,8). Aša è l'ordine cosmico, Vohu Manah si volge agli elementi che circondano e sostengono la vita dell'uomo (44,4)[50].

Vohu Manah (Mithra), tuttavia, esercita un'azione specifica, non intercambiabile con quella di Aša (Varuṇa). *Yasna* 44 mostra che Vohu Manah

[47] A. CHRISTENSEN, *Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme*, s.l. 1926, pp. 103-105.

[48] G. DUMÉZIL, *Naissance d'archanges*..., cit., pp. 102-104.

[49] H. LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, cit., pp. 30-58; H.S. NYBERG, *Die Religionen*..., cit., pp. 120-133.

[50] G. DUMÉZIL, *Naissance d'archanges*, cit., pp. 111-116; ID., *Les dieux souverains*..., cit., pp. 113-137.

è legato agli elementi e ai fenomeni più vicini all'uomo (44,1,3,5,7) e che, inoltre, allontana l'uomo dal male e lo dispone al bene. Nelle relazioni tra dio e gli uomini Vohu Manah sostiene lo sforzo pio, ispira e sostiene il fedele (28,4; 51,16). Si può affermare che è effettivamente associato all'impegno e all'atteggiamento religioso dell'uomo (28,7; 43,2; 34,12). Così, la sollecitudine di Vohu Manah per l'uomo è un dato costante del pensiero di Zarathustra. In questo senso si spiega il suo intervento dopo la morte, una dottrina che si svilupperà nel mazdeismo. Mithra si fa carico dell'anima del giusto[51].

Un altro dato fornito dalle *Gāthā* è la protezione dei bovini da parte di Vohu Manah. *Yasna* 29, la celebre *Gāthā* del lamento dell'anima del bue, mostra con chiarezza questa attenzione per le mandrie. Si tratta di una delle grandi preoccupazioni di Zarathustra. Questa dimensione trabocca infatti nella terza funzione indoeuropea. Abbiamo forse qui un aspetto della personalità di Mithra precedente alla riforma. Questa funzione è stata sempre più enfatizzata dall'etica del Profeta e lo sarà in seguito, dal momento che Mithra diventa il dio «dagli ampi pascoli di bovini»[52].

Abbiamo brevemente tratteggiato la forte spiritualizzazione di Varuṇa e di Mithra, concepiti da Zarathustra come entità sovrane, agenti del dio supremo Ahura Mazdā. Nell'opera di un teologo e di un profeta che si pone come vero e proprio fondatore religioso, Mithra non è più considerato un dio, ma inquadrato nel ruolo di arcangelo divino, conservando però la sua particolare personalità indoeuropea.

## 4. *Mithra nella religione mazdea*

### La religione mazdea

All'indomani della sua morte, l'insegnamento di Zarathustra si diffuse progressivamente in Iran, incontrandosi con le credenze e i culti antichi. Nacque così una religione attestata da numerosi documenti dell'*Avesta* post-gatico. Secondo Widengren, la principale differenza tra questa religione e quella predicata da Zarathustra è il ritorno delle divinità della religione

[51] G. WIDENGREN, *The Great Vohu-Manah and the Apostle of God*, Lundequist, Uppsala 1945, pp. 46-62; G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains...*, cit., pp. 132-134.

[52] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, cit., pp. 193-198; G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains...*, cit., pp. 127-131; G. WIDENGREN, *Hochgottglaube...*, cit., pp. 100-111; ID., *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 29-31.

antica, che ritrovano il loro posto originario e si pongono accanto alle entità spirituali, entità che assumono il nome di Amesha Spenta, «Immortali Benefici»[53]. Si stabilisce così un calendario cultuale: ogni giorno del mese è dedicato a una delle trenta divinità, gli *yazata*, termine sconosciuto nelle *Gāthā*. Gershevitch parla di *mixed religion*, un insieme in cui distingue tre livelli: in primo luogo la dottrina di Zarathustra; poi alcune divinità provienienti dal retaggio indoiranico; infine diverse nozioni zoroastriane in qualche modo divinizzate[54].

A proposito di questa religione gli specialisti si sono posti numerosi interrogativi, ai quali danno risposte assai divergenti. Come concepire nello spazio e nel tempo la diffusione del pensiero del Profeta? Come definire l'incontro tra questo pensiero e i diversi culti? Fino a che punto il pensiero teologico ha influenzato la religione popolare? Quale fu il ruolo del clero, e in particolare dei Magi, nella diffusione della religione di Zarathustra e nella formazione della nuova religione? Quale fu la reazione dei Medi e dei Persiani, due popolazioni iraniche che avranno un ruolo decisivo per il futuro dell'Iran? Il fedele di questa religione è *mazdayasna*, l'«adoratore di Mazdā». Da qui la nostra denominazione di religione mazdea. Alcuni specialisti parlano però anche di religione zoroastriana. Gli anglofoni preferiscono *Zoroastrian* a *Mazdaean*.

## Il *Mihr Yašt*

Gli *Yašt* – forma pahlavi dell'avestico *yašta*– sono inni rivolti a ciascuna delle divinità del culto mazdeo. Ventuno di questi inni si sono conservati, tra cui lo *Yašt* 10 o *Mihr Yašt*, dedicato al dio Mithra. Si tratta di un documento molto importante. Anche qui le domande poste sono numerose e le risposte divergenti. Una prima questione è quella della data di composizione. Il *terminus a quo* è la morte di Zarathustra, il *terminus ante quem* è la fine dell'Impero achemenide, abbattuto da Alessandro. Secondo Lommel, il *terminus a quo* potrebbe essere l'inizio del regno degli Achemenidi, forse il regno di Artaserse II (404-359 a.C.), che favorì il culto di Mithra[55]. Per la composizione degli *Yašt* Gershevitch ha proposto una data più precisa: tra il 430 e il 420 a.C. Considerando il quadro geografico che è presentato nel

[53] *Ibid.*, pp. 113-117; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, *Under the Achaemenians*, «Handbuch der Orientalistik» VIII, 1-2, Brill, Leiden-Köln 1982, pp. 1-48.

[54] I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, cit., pp. 13-26.

[55] H. LOMMEL (a cura di), *Die Yast's des Avesta*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1927, pp. 62-63.

testo, R. Turcan pensa al regno di Ciro il Grande e collocherebbe la composizione dell'inno verso il 550-530[56].

In secondo luogo vengono le questioni legate alla redazione di *Yašt* 10. A. Christensen ha condotto una minuziosa analisi del testo, distiguendovi tre livelli principali: i resti dello *Yašt* originale; le antiche aggiunte zoroastriane; le aggiunte recenti[57]. Nyberg insiste sulla presenza di elementi molto antichi, anteriori a Zarathustra e testimoni dell'arcaica poesia religiosa indoeuropea (10,12-16). Gershevitch, infine, ritiene di poter giungere a una conclusione più netta. Rifiutando la teoria della revisione di un inno antico per mezzo di una *zoroastrisation* successiva, egli attribuisce il nostro testo a un autore o a un piccolo gruppo di redattori che lo avrebbero composto nel corso della seconda parte del V secolo a.C.[58].

H. Lommel ha individuato la presenza di un duplice orientamento religioso: da un lato una tendenza popolare, caratterizzata dalla rappresentazione antropomorfa del dio; dall'altro una corrente più spiritualista, che riflette un ambiente di tipo sacerdotale[59]. Egli ritiene che i sacerdoti non abbiano osato rifiutare il reinserimento di Mithra nella religione, vista la popolarità di questo dio, ma abbiano operato per spiritualizzare la sua antica immagine, giudicata troppo rozza. Esaminando i caratteri «differenziali» del *Mihr Yašt*, J. Kellens osserva che *Yašt* 10 non fa alcuna allusione ai Kaianidi, i *kavi* o capi di una dinastia arcaica, forse mitica. Il testo dell'inno è integralmente redatto al presente. Non c'è alcuna allusione a una attività di Mithra collocata in un passato mitico. In *Yašt* 10 Mithra è il custode del contratto, il protettore dei fedeli e il nemico degli infedeli. Alla luce del testo è evidente come il culto di Mithra fosse diretto al buon funzionamento della compagine sociale[60].

## Mithra, dio della prima funzione

*a) Dio della fedeltà al contratto*

Pieno consenso tra gli specialisti c'è su un punto: in *Yašt* 10 Mithra è il

[56] R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, cit., pp. 9-10.

[57] A. CHRISTENSEN, *Les Kayanides*, Høst & Søn, Copenhague 1931, pp. 15-16; ID., *Quelques notices...*, cit., pp. 106-109.

[58] H.S. NYBERG, *Die Religionen...*, cit., pp. 52-54; I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, cit., pp. 25-26.

[59] H. LOMMEL, *Die Yast's des Avesta*, cit., pp. 62-63.

[60] J. KELLENS, *Caractères différentiels du Mihr Yast*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., pp. 261-270.

dio del contratto. Nyberg ha insistito sul valore di *Yašt* 10,116-117[61], mostrando che in questo passo Mithra è effettivamente il dio del contratto e la personificazione dei legami sociali. È collocato, infatti, tra due amici, tra associati, tra maestro e allievo, tra genero e suocero, tra fratelli, tra padre e figlio. Accanto al legame familiare e a quello sociale c'è il legame tra due nazioni e quello interno alla religione mazdea. P. Thieme ha ripreso lo studio di questo problema[62]. Ai suoi occhi, il *Mihr Yašt* è un classico della letteratura religiosa, la cui idea centrale è la fedeltà al contratto. In *Yašt* 10 la presentazione di Mithra è di carattere commemorativo. Essa si rivolge al popolo, che conosce bene il dio. Questa descrizione ha però anche un aspetto poetico, pur basandosi su una dottrina autentica, e questo ci consente di costruire una tipologia del dio. Egli personifica un concetto sacro, essenziale per la vita della società. Da qui deriva la presentazione della vita sociale organizzata intorno alla casa, al villaggio, alla tribù, alla provincia (*Yašt* 17-18). Si tratta di un'idea davvero centrale, che fornisce unità, consistenza e senso all'inno: un contratto è sacro e impegna solennemente, creando legami che è necessario mantenere[63]. Mithra è così il dio della compagine sociale costituita, a tutti i livelli della società. Siamo all'interno dell'aspetto giuridico della funzione della sovranità. Gershevitch ritiene che a questa funzione di custode del contratto vadano ricollegati anche i tratti di visionario divino attribuiti al Mithra onnisciente (*Yasht* 10,35), che vede e sente tutto (10,107), che ha mille orecchie e diecimila occhi (10,7) e che non può essere ingannato[64].

*b) Mithra, dio solare?*

La vecchia scuola etimologica (o *védisante*) ha fortemente insistito sull'aspetto solare di Mithra[65]. L'aspetto solare, in realtà, ha assunto una grande importanza soprattutto in epoca partica e sasanide e nei misteri di Mithra diffusi in Occidente. La questione è se sia già il *Mihr Yašt* a presentarlo come un dio solare.

I. Gershevitch ha risposto negativamente a questa domanda, affermando che il carattere solare di Mithra è relativamente tardo e risale soltanto

61 H.S. NYBERG, *Die Religionen*..., cit., pp. 53-54.

62 P. THIEME, *Mithra in the Avesta*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques*..., cit., pp. 501-510.

63 *Ibid.*, pp. 506-508.

64 I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn*..., cit., pp. 31-32, 186-187.

65 Cfr. la nota 7.

all'epoca partica[66]. Non è d'accordo G. Widengren, secondo il quale i rapporti tra Mithra e il sole sembrano essere, invece, originari. A questo proposito ricorda il testo di Plutarco che riferisce che l'ultimo re achemenide celebrò solennemente la grande luce rappresentata da Mithra[67]. H. Lommel ha mostrato che in *Yašt* 10 abbiamo a che fare anche con un dio della luce[68]. Mithra è distinto dal sole perché lo precede (10,13). Come primo *yazata*, infatti, egli passa sopra la vetta dello Harā, davanti al sole immortale dai veloci cavalli. Circondato dalla luce, egli raggiunge le belle cime (10,50). Ahura Mazdā, il suo creatore, gli ha infatti costruito una dimora sul monte Harā dalla cima splendente. La ruota d'oro del suo carro dai cavalli bianchi è il simbolo del sole (10,143). Questo testo porta Lommel ad affermare che Mithra non è il sole, poiché per la sua dignità è collocato ben al di sopra di esso.

*Yašt* 10,142-143 allude alle numerose realtà naturali che il dio illumina al mattino, mentre il suo corpo diventa luminoso come quello della luna e quello della stella Sirio. Il testo sembra identificare Mithra con il sole. Gh. Gnoli arriva a proporre una equivalenza tra il Mithra solare iranico e il dio solare mesopotamico Shamash[69]. Per giustificare questa identificazione lo studioso si serve di due elementi: da un lato il motivo iconografico di Mithra che nasce dalla roccia, che sarà in seguito ripreso nei misteri di età romana, sembra derivare da Shamash che sorge dalla montagna; dall'altro, nel calendario cultuale iranico e nel calendario religioso mesopotamico il settimo mese è dedicato rispettivamente a Mithra e a Shamash. Secondo Gnoli, il carattere solare di Mithra risalirebbe all'inizio del periodo achemenide[70].

66 I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn...*, cit., pp. 37-44.

67 G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 142-144.

68 H. LOMMEL, *Die Yast's des Avesta*, cit., pp. 64-65.

69 GH. GNOLI, *Sol persice Mithra*, in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, cit., pp. 725-740.

70 GH. GNOLI, *Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides*, in *Commémoration Cyrus. Hommage universel. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, vol. II, «Acta Iranica» 2, Brill, Leiden 1974, pp. 117-190, in particolare pp. 132-134. In questo articolo l'autore presenta una sintesi delle proprie ricerche sugli influssi mesopotamici sull'Iran, in particolare a partire dagli Achemenidi. Ai suoi occhi, l'Iran è caratterizzato dall'ideologia regale e dal culto solare di Babilonia. La scuola scandinava, più in particolare con G. Widengren, difende una posizione contraria, imperniando tutta l'argomentazione sull'eredità indoeuropea in Iran. Gnoli ha studiato anche il tema della luce nell'Iran antico: *Lichtsymbolik im Alten Iran*, «Antaios», 8, 1967, pp. 528-549.

Secondo *Yašt* 10, Mithra è una luce che illumina la terra anche dopo il tramonto del sole (10,95). Le sue strade sono vie di luce (10,112). In questo modo fa tremare ciò che è tenebroso, Angra Mainyu e i *daēva*. Troviamo qui il tema del controllo delle azioni umane da parte di Mithra: è il significato dei mille occhi, dell'onniscienza e della veglia continua di cui parla 10,7.

I dati relativi a Mithra in quanto dio del contratto e dio solare tratti da *Yašt* 10 ci rivelano, dunque, un dio della prima funzione indoeuropea, quella della sovranità. G. Dumézil ha mostrato che la religione mazdea ha recuperato un elemento centrale, dal momento che in *Yašt* 10 Mithra ha conservato la maggior parte delle caratteristiche del Mitra indoiranico. Il dio rimane infatti il protettore di tutte le forme di contratto. Inoltre «egli sorveglia, spia la vita sociale, è in rapporto con la luce del sole, in particolare con il sorgere del giorno»[71]. Ma questo Mithra reintegrato è una creatura di Ahura Mazdā, il dio supremo, e «conserva del proprio passato di dio sovrano un prestigio che gli altri *yazata* non hanno».

### Mithra, dio della funzione guerriera

Lo studio del *Mihr Yašt* rivela una grande quantità di dettagli sulla funzione guerriera di Mithra, una funzione che nell'antico pensiero religioso indoeuropeo, in verità, non gli appartiene. Oltre alla simbologia del combattimento e ai dettagli del culto resogli dai guerrieri, troviamo la descrizione della sua attività di combattente e la motivazione profonda del suo impegno nel combattimento.

#### *a) Re e dio della funzione combattente*

Mithra è un capo prestigioso, ritto sul suo carro da combattimento (*Yašt* 124-125). N.S. Nyberg ha messo particolarmente in evidenza questo aspetto della simbologia del carro splendente, tirato da quattro cavalli dagli zoccoli d'oro e d'argento (*Yašt* 10,3; 10,76). Si tratta davvero del carro di un capo (10,107). Il dio incarna così la figura del dio indoeuropeo[72]. Arruola gli eserciti (10,35; 10,107) ed è il signore della forza, *die Herrschgewalt* secon-

[71] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains...*, cit., pp. 118-119. Gh. Gnoli, I. Gershevitch e P. Thieme prendono le distanze dalla ricerca di Dumézil. Specialisti come J. Duchesne-Guillemin, G. Widengren, P. Lecoq e J. Kellens ritengono invece che Dumézil abbia fornito una chiave d'intepretazione dei nostri testi e dei nostri documenti. È un'opinione condivisa dalla maggior parte degli specialisti del mondo indoeuropeo.

[72] H.S. NYBERG, *Die Religionen...*, cit., pp. 61-62.

do l'espressione di W. Lentz[73]. Assegna agli uomini il regno, ma affida la regalità unicamente ai capi che ne sono degni (10,109; 10,111).

Il suo armamento è assai temibile: una mazza dai cento nodi, dalle cento lame, fusa dal bronzo rosso e ricoperta d'oro, un'arma possente capace di donare la vittoria (10,96). Il guerriero dai cavalli bianchi dispone inoltre di una lancia lunga e aguzza e di rapide frecce (10,102). Mille archi e mille frecce, mille lance e mille dischi d'acciaio a doppio taglio e mille spade volano nell'aria (10,128-132).

Ma Mithra non è soltanto il capo temibile per le sue armi e per l'intelligenza (10,102): è il dio del combattimento, al quale offrono un sacrificio i capi nemici che si arrendono alla lotta contro le orde omicide (10,8-11). I combattenti si affidano a Mithra con una vera e propria professione di fede, *fraoret*. A questo punto il dio si volge verso di loro. Assiso sul suo cavallo, il guerriero invoca Mithra e gli chiede la resistenza per la sua cavalcatura, la salvezza per se stesso, la difesa dai malfattori e la disfatta degli avversari[74]. Mithra non è dunque solamente colui che sgomina gli eserciti nemici: è anche il dio che protegge i suoi fedeli in combattimento (10,11).

*b) La natura del combattimento*

Si tratta di una lotta senza pietà per i nemici di Mithra e dei suoi fedeli. *Yašt* 10 parla di tre categorie di malfattori da abbattere: i *daēva* (10,26); Angra Mainyu, lo spirito del male (10,97); tutti i malvagi che vivono sulla terra, siano essi individui o nazioni (10,27; 10,37). Il testo ci fornisce alcune descrizioni, brevi ma suggestive, di battaglie, indizio di una concreta conoscenza, da parte dei redattori, dell'arte della guerra. 10,36, per esempio, descrive l'esercito nemico in rotta: le ali cominciano a cedere, il centro viene sbaragliato, il terrore si impadronisce dei combattenti, che cadono a terra, nella mischia le loro teste volano via (10,37). Il nemico fugge, inseguito dal vincitore (10,31). Nazioni intere sono fatte a pezzi (10,78). Risulta dunque un aspetto terrificante del dio guerriero Mithra.

Quali sono le motivazioni di un tale ardore nel combattimento? La risposta a questa domanda costituisce una chiave per comprendere la funzione guerriera assunta da Mithra. Tale risposta rivia al termine *mithrodruj*, «colui che rompe il contratto». Mithra è il nemico della menzogna e del mentitore. *Yašt* 10,17-21 è un testo che spiega le malefatte che avvengono ai

[73] W. LENTZ, *Mithras Verfügung über die Herrschgewalt (Yasht 10,109 und 111)*, in *Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Harrassowitz, Wiesbaden 1964, pp. 108-123.

[74] I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn*, cit., pp. 166-170.

diversi livelli dell'organizzazione sociale: la casa, il villaggio, la provincia, il paese. A tutto questo va aggiunta la menzogna tra le nazioni (in 10,27). Soltanto il rispetto del contratto e della parola data permette a una società di sopravvivere. Mithra dispone di numerose spie che sorvegliano gli uomini e le loro relazioni sociali (10,45-46). Su questo punto ha insistito a sua volta P. Thieme, ma senza mettere in rapporto la seconda funzione con la prima[75]. Invece è proprio l'intreccio tra la funzione guerriera e la funzione della sovranità che consente di comprendere le motivazioni del carattere guerriero del dio Mithra[76]. Il suo ardore nella lotta e il suo accanimento contro i nemici sono una risposta al loro tradimento, dal momento che chi rompe il contratto mette a rischio l'intera società (10,37-38). Mithra, dunque, protegge tutti coloro che sono fedeli alla verità (10,80). Punizione e ricompensa sono distribuite in proporzione alla fedeltà e all'infedeltà (10,43).

*c) Funzione guerriera e* Männerbünde

G. Widengren ha attirato l'attenzione sulla presenza in *Yašt* 10,70 del dio Verethraghna, l'uccisore del drago. L'autore osserva che Mithra assume alcuni tratti di questo dio, tratti che ritroveremo nei misteri diffusi in Occidente[77]. Ma in Iran la seconda funzione è rappresentata dagli dei Vāyu e Verethraghna. Vāyu è l'ideale del guerriero indoiranico e il suo culto è proseguito sotto i Parti e i Sasanidi. Verethraghna ha ripreso in Iran le funzioni di Indra: i suoi fedeli erano numerosi. *Yašt* 10,70 lo presenta come un assistente di Mithra. Tutto questo porta Widengren a individuare un legame tra Mithra, Verethraghna, la festa di Capodanno in Iran e i *Männerbünde*, il cui ruolo era di centrale importanza nella vita religiosa e sociale. Mithra è chiamato *ughrābazu*, epiteto specifico del lessico dei *Männerbünde*, che allude al vigore delle braccia. Fin dall'epoca della redazione del *Mihr Yašt*, dunque, il dio Mithra è stato messo direttamente in relazione a questi gruppi di guerrieri: si tratta di un aspetto che diventerà più esplicito in epoca partica[78].

[75] P. THIEME, *Mithra in the Avesta*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques*..., cit., pp. 502-503; ID., *Mitra and Aryaman*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1957.

[76] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains*..., cit., pp. 118-119.

[77] G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben*..., I, cit., pp. 52-53.

[78] *Ibid*., pp. 65-68; ST. WIKANDER, *Der arische Männerbund*, cit.; G. DUMÉZIL, *Heur et malheur du guerrier, Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, PUF, Paris 1969, pp. 104-133 [trad. it. *Ventura e sventura del guerriero. Aspetti mitici della funzione guerriera tra gli Indoeuropei*, Rosenberg & Sellier, Torino 1974].

In conclusione va constatato il notevole rilievo attribuito alla funzione guerriera di Mithra in *Yašt* 10. Non si tratta in questo testo della medesima funzione del Mitra indiano, poiché in India il dio della guerra è Indra. Come ha potuto il *Mihr Yašt* attribuire questa funzione, invece, a Mithra? È stato Dumézil a fornire una risposta a questa domanda[79]. La funzione guerriera fu uno dei bersagli presi di mira da Zarathustra, a causa della morale troppo libera, eroica, violenta delle bande di giovani guerrieri. Al momento della ripresa del politeismo mazdeo, obbligato a recuperare Mithra, che era ancora un dio molto popolare, furono probabilmente i teologi riformatori, a loro volta legati alla prima funzione, a connettere la forza guerriera all'ambito tipico della sovranità religiosa. Mithra, dio della prima funzione a causa della sua missione di protettore del contratto e della sua natura luminosa, viene a questo punto incaricato anche della guerra santa. Protettore del contratto, egli deve perseguire tutti i *mithroduj*, coloro che rompono i contratti rischiando di destabilizzare l'intera società indoiranica.

## Mithra, dio della terza funzione

Ma Mithra presenta anche una serie di legami con la terza funzione, quella della fecondità e della fertilità. C'è un'espressione che ritorna una ventina di volte in *Yašt* 10: *vouru gaoyaoiti*, «signore di ampi pascoli». Mithra viene invocato come capo e protettore di una società pastorale: egli è il dio dai vasti pascoli di bovini. Ritroviamo qui il tema della protezione del bue, presente nella *Gāthā* 29 in cui Vohu Manah è posto in relazione al bestiame: l'anima del bue riconosce in Mithra il suo protettore. In 10,86 il bue, portato via dai predatori, implora l'aiuto del dio[80].

Numerose sono le allusioni alla fecondità, tanto umana quanto animale e vegetale. Mithra consolida la casa in cui trova fedeltà, donandole mandrie di bovini e figli maschi (10,28). La fecondità è messa in rapporto al rispetto del contratto, alla fedeltà. Troviamo la terza funzione collegata alla funzione sovrana del dio. Nyberg ha attirato l'attenzione su *Yašt* 10,100, dove le *Fravashi* o anime degli antenati, invocate in particolare per tutto ciò che riguarda la fecondità, sono accompagnate dalle piante e dall'acqua[81]. Con i loro due compagni, gli dei Rashnu e Sraoša, esse procedono accanto a Mithra.

[79] ID., *Les dieux souverains*..., cit., pp. 118-119.

[80] ID., *Visnu et les marut à travers la réforme zoroastrienne*, «Journal Asiatique», 241, 1953, pp. 1-25; ID., *Naissance d'archanges*, cit., pp. 101-102; G. WIDENGREN, *Hochgottglaube*..., cit., pp. 100, 104, 109-111.

[81] H.S. NYBERG, *Die Religionen*..., cit., pp. 62-63.

Dopo aver considerato la funzione della fecondità posta sotto la protezione di Mithra, G. Dumézil fa due osservazioni. Ai suoi occhi si tratta forse di un antico tratto iranico, precedente a Zarathustra, che ha nuovamente affidato a Vohu Manah la protezione del grosso bestiame. E inoltre: probabilmente già prima della riforma zoroastriana il Mithra iranico aveva intensificato il suo rapporto con la terza funzione[82].

## *5. Mithra, dio regale e nazionale*

### Achemenidi, Parti, Sasanidi

Nel 612 a.C. il re dei Medi Ciassare distrugge Ninive. Poi si rivolge all'Impero assiro. Nel 584 suo figlio Astiage gli succede come re della Media. Ciro il Grande, della dinastia persiana degli Achemenidi, sconfigge Astiage nel 550, e tutti i territori iranici passano sotto l'egemonia dei Persiani. L'Impero achemenide si estende a tutto il Vicino Oriente e verso territori orientali, finché Alessandro Magno, nel 331, non mette fine a questa espansione. I Seleucidi si spartiranno l'eredità asiatica di Alessandro. È l'inizio del periodo ellenistico. Ma nel 247 alcuni Iranici venuti dalle steppe orientali, i Parti, fondano un nuovo regno, retto dalla dinastia degli Arsacidi. Il regno dei Parti si espande sempre di più e diventa un avversario temibile per Roma. Sotto Mitridate I (171-138) i Parti si impadroniscono di tutti i territori iranici, per proseguire la loro espansione finché il loro regno non finisce per diventare un Impero, che si conserverà fino al 224 d.C., data dell'assassino di Artabano IV, ultimo re arsacide. Per cinque secoli l'Impero dei Parti ha custodito il patrimonio culturale e religioso dell'antico Iran. Grazie ad Ardashir, che si proclama re nel 226, i Sasanidi, originari del Fārs, sostituiscono i Parti e ne continuano l'opera. La dinastia persiana sasanide si interessa in particolare delle antiche tradizioni degli Achemenidi: è all'origine di un vero e proprio rinascimento nazionale. Sapore I (241-272) strappa ai Romani importanti territori e fonda un potente Impero, che crollerà tra il 640 e il 650 sotto i colpi degli invasori arabi. Achemenidi, Parti e Sasanidi perpetuano, dunque, le grandi tradizioni dell'Iran per più di do-

[82] G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains...*, cit., pp. 136-137. Cfr. anche A.A. JAFAREY, *Mithra, Lord of Lands*, in J.R. HINNELLS (a cura di), (a cura di), *Mithraic Studies*, vol. I, cit., pp. 54-61. Cfr. anche E. BENVENISTE, *Mithra aux vastes pâturages*, «Journal Asiatique», 248, 1960, pp. 421-429.

dici secoli. Si può parlare di una vera e propria continuità delle istituzioni, della cultura e del pensiero religioso[83].

## L'ideologia regale

Sotto gli Achemenidi si sviluppa una ideologia regale il cui filo conduttore sarà reciso solamente dall'invasione islamica. All'inizio del suo regno, Ciro II il Grande (556-530) fonda Pasargade, suddivisa in tre tribù principali: riappare così la tripartizione indoeuropea. Nel 530 Ciro si impadronisce di Babilonia, che lo accoglie come un liberatore. È impressionato dalla civiltà babilonese. Il complesso problema dell'incontro tra le tradizioni mesopotamiche e il pensiero indoeuropeo sotto i primi Achemenidi resta uno dei grandi temi di discussione tra gli iranisti.

Secondo Gh. Gnoli, l'influsso mesopotamico ha profondamente segnato gli Achemenidi[84]. Si tratterebbe del fenomeno di maggior rilievo nell'intera storia dell'Iran antico. La regalità sacra sembra portare il segno dell'ideologia regale babilonese: il titolo regale di «re dei re», la festa di Capodanno a Persepoli, che riprende il rituale dell'*akītu* di Babilonia, l'influsso delle triadi astrali, con Ahura Mazdā ricalcato sul dio Marduk, e l'assimilazione di Mithra a Shamash e Anāhitā, dea regale a partire da Artaserse II (404-359). Nell'ideologia regale achemenide si incontrano due concezioni principali: da un lato l'idea babilonese dell'investitura del sovrano da parte del dio supremo, del quale egli assume le funzioni in terra; dall'altro il principio ereditario e dinastico dei clan iranici. Secondo Gnoli, la fusione di questi due principi avvenne all'inizio del regno degli Achemenidi. Il sovrano iranico si presenta come un sostituto del dio Ahura Mazdā, ma sul modello del sovrano assiro o babilonese. Bisogna ricordare che questa tesi, che valorizza al massimo le influenze religiose mesopotamiche sull'ideologia regale achemenide, rifiuta di seguire la teoria duméziliana della tripartizione teologica e sociale.

[83] R.N. FRYE, *The Heritage of Persia*, cit., pp. 56-128, 178-206; R. GHIRSHMAN, *Perse*, cit.; A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Levin & Munksgaard, Copenhague 1936, 1944, ristampa Zeller, Osnabrück 1971; E. YARSHATER, *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, in *The Cambridge History of Iran*, vol. III (1-2), Cambridge University Press, Cambridge 1983; R.N. FRYE, *History of Ancient Iran*, cit., pp. 87-339.

[84] GH. GNOLI, *Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides*, in *Commémoration Cyrus. Hommage universel. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, vol. II, «Acta Iranica» 2, Brill, Leiden 1974, pp. 117-190.

Queste posizioni non hanno trovato il consenso di un altro specialista del mondo iranico, G. Widengren, per il quale il sovrano è non soltanto un personaggio sacro, ma anche colui che governa le tre funzioni, sovranità, forza e fecondità (*Yašt* 23,5)[85]. Al re si applica il mito di Yima, con il tema dell'età dell'oro e della salvezza dell'umanità. Come Yima, il re discende dagli dei, è il sovrano dell'universo. Lo *khvarenah* è una luce divina che cinge il capo del re e rappresenta il segno della sua potenza. Si sviluppa così la leggenda del re salvatore, che sembra essere stata effettivamente elaborata in epoca partica. Il re è il sovrano supremo, salvatore, incarnazione del dio solare Mithra. Lo dimostra una importante simbologia: la nascita in una caverna, una stella segno della nascita divina del sovrano e la corrispondenza mitica con Faridun, colui che uccide il drago. Come detentore della sovranità e del sacerdozio, il re dei Parti veste abiti bianchi, presiede al sacrificio del cavallo, fonda i templi del fuoco. Come capo militare, invece, si veste di rosso. Talora porta abiti di entrambi i colori. Questi elementi e questa simbologia, già presenti in epoca achemenide, si ritrovano sotto i Sasanidi, che insistono sul ruolo cosmico del re, portatore di luce, sacerdote del fuoco e dispensatore di pioggia: sono sempre le tre funzioni indoeuropee. I rituali in uso a corte sotto le tre dinastie sono una fedele rappresentazione di questa ideologia regale.

## Il feudalesimo in Iran

G. Widengren ha dedicato una importante ricerca alla struttura feudale dell'antico Iran[86]. Già ben presente in epoca achemenide, questa struttura si rafforza progressivamente sotto i Parti e i Sasanidi. L'origine di questa organizzazione feudale, di cui osserviamo la presenza e l'importanza lungo tutta la durata dei tre Imperi che governarono i territori iranici, va individuata nei *Männerbünde* degli antichi clan, gruppi di giovani maschi che avevano funzioni sociali, militari e cultuali ben definite. Il capo di un *Männerbund* si chiama, nell'Iran orientale, *sāstar* o *dahyupati*. Il termine *haena*, invece, designa il gruppo. Ogni membro porta una speciale cintura, segno distintivo

[85] G. WIDENGREN, *The Sacral Kingship of Iran*, in *La regalità sacra. Contributi al tema dell'8. Congresso Internazionale della Storia delle religioni (Roma, aprile 1955)*, coll. «Studies in History of Religions» 4, Brill, Leiden 1959, pp. 242-257.

[86] ID., *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund, Gefolgswesen, Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*, coll. «Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfahlen» 40, Westdeutscher Verlag, Opladen-Köln 1969.

di appartenenza e di funzione: è la *bandaka*, simbolo del legame, del contratto con il gruppo e segno della dipendenza da un capo. Il giovane è inoltre detto *mērak*, «incaricato di una missione». In epoca partica, l'influsso di questa particolare concezione diviene chiaramente visibile nell'educazione dei giovani. Widengren ha condotto un'analisi assai approfondita della terminologia e dei sistemi educativi propri di questa struttura feudale sotto i Parti e sotto i Sasanidi[87]. Ricordiamo che l'ideologia regale, il feudalesimo e la vita militare sono tre componenti essenziali di questa società. Il loro equilibrio e le loro tensioni costituiscono la spina dorsale dell'Impero achemenide, di quello partico e di quello sasanide. Legame, contratto e fedeltà sono come il cemento che rende coerente e forte questa società. Andiamo allora ad analizzare il ruolo particolare di Mithra in quanto dio regale e dio nazionale.

## Il dio Mithra, fattore di coesione sociale e nazionale

### *a) Il dio del contratto*

Nelle diverse tappe della regalità iranica il tema della fedeltà al contratto si ritrova sia tra i Persiani che tra i Parti. R. Merkelbach ha fornito una sintesi suggestiva e ben documentata del ruolo di Mithra all'interno del regime feudale persiano[88]. Insistendo sull'organizzazione sociale del paese così come descritta da *Yašt* 10,83-84, l'autore mostra che l'intera struttura sociopolitica si basava su relazioni di fedeltà tra il re, i suoi satrapi, i suoi guerrieri e i suoi sudditi. In questi regni, che ignoravano le leggi scritte, i diritti e i doveri erano legati alle persone. Contratto e fedeltà agli impegni erano nozioni fondamentali per il mantenimento della pace e dell'equilibrio nella società.

L'impegno e la fedeltà si manifestavano in diversi modi: con la *dexiosis*, con la *proskynesis* (la genuflessione davanti al sovrano), con il giuramento, con il pasto cultuale. Numerosi sono i testi di giuramenti in cui si fa riferimento a Mithra come testimone del vincolo: si tratta della medesima tipologia del trattato di Bogazköy. Un prezioso reperto archeologico della Commagene ci consente, d'altra parte, di comprendere meglio un rito importante che incontreremo nel rituale dei misteri di Mithra, la *dexiosis*: il dio tende la mano destra al sovrano. Con la mano destra si legano le poten-

[87] ID., *Der große Gegner Roms*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, vol. IX/1, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 249-306.

[88] R. MERKELBACH, *Mithras*, cit., pp. 23-30.

ze e si ribadisce l'impegno assunto[89]. Widengren non ha mancato di sottolineare l'apporto della documentazione della Commagene per la comprensione del culto di Mithra in Iran in epoca partica e sasanide, mostrando, tra l'altro, come la simbologia degli abiti splendenti dei sovrani arsacidi e sasanidi ricordi il mitico re Yima e al contempo il dio Mithra: entrambi vengono presentati come personaggi divini raggianti di luce celeste[90].

*b) La religione degli Achemenidi*

Nella grande iscrizione di Behistun e in quelle di Naqsh-e Rostam Dario proclama la sua fede in Ahuramazdā[91] (scritto in una parola sola). Le fonti antiche, peraltro, forniscono informazioni contraddittorie sulla religione del sovrano achemenide[92]: si tratta, in definitiva, di una questione ancora oggi discussa. Widengren osserva che Erodoto non accenna in alcun modo al mazdeismo, laddove alcune iscrizioni nominano la credenza in Ahuramazdā, nominato, in verità, accanto ad altri dei. Artaserse II, inoltre, parla di Mithra e di Anāhitā[93]. M. Molé ritiene che la concezione del mondo degli Achemenidi fosse imperniata sulla persona del sovrano, sull'ideologia regale: Dario è *vazraka*, colui che regna su tutti i re così come Ahuramazdā regna su tutti gli dei[94]. Gh. Gnoli non condivide questa opinione e sottolinea diversi fattori che ritiene importanti dal punto di vista storico: il sincretismo irano-mesopotamico, che rappresenta «il primo passo verso la formazio-

[89] Sulla *dexiosis* cfr. J. GONDA, *The Significance of the Right Hand and the Right Side in Vedic Ritual*, «Religion», 2, 1972, pp. 1-23; M. LE GLAY, *La dexiôsis dans les mystères de Mithra*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques*..., cit., pp. 279-303. Sulla Commagene cfr. H. WALDMANN, *Die Kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I., Kallinkos und seinem Sohne Antiochos I.*, coll. «Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain» 34, Brill, Leiden 1973; e J. WAGNER, *Dynastie und Herrscherkult in Kommagene. Forschungsgeschichte und neuere Funde*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts», 33, 1983, pp. 177-224.

[90] G. WIDENGREN, *Iran, der große Gegner Roms*, cit., pp. 223-226.

[91] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Die Religion der Achämeniden*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 19, 1971, pp. 25-35; ID., *La religion des Achéménides*, «Historia», 19, 1972, pp. 59-82; ID., *Le dieu de Cyrus*, in *Commémoration Cyrus*, «Acta Iranica» 3, cit., pp. 11-21; M.A. DANDAMAEV-H.-D. POHL, *Persien unter den ersten Achämeniden. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Reichert, Wiesbaden 1976 [ed. orig. Moskva 1963], pp. 51-90, 243-256.

[92] C. CLEMEN, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Gießen 1920, pp. 54-94; ID. (a cura di), *Fontes historiae religionis persicae*, Rohrscheid, Bonn 1920.

[93] G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben*..., cit., pp. 85-87.

[94] M. MOLÉ, *Culte, Mythe et Cosmologie*..., cit., pp. 26-34; ID., *L'Iran ancien*, Bloud & Gay, Paris 1965.

ne del mitraismo»; la politica religiosa degli Achemenidi, che si impegnano «nella formazione di una vasta *koiné* spirituale» che prepara il terreno all'ellenismo; l'identificazione tra Mithra e Shamash, identificazione che fa risalire all'inizio del periodo achemenide «il carattere solare di Mithra»[95]. Più di recente M. Boyce ha ripreso l'analisi di questo problema[96]. Partendo dal fatto che la religione degli antichi Medi e Persiani era probabilmente la religione indoiranica dei popoli «avestici», Boyce ritiene che il mazdeismo si sia diffuso in queste regioni nel corso del VII secolo. Questo periodo, profondamente turbato dalle distruzioni operate dagli Sciti, sarebbe stato particolarmente favorevole a qualunque messaggio di pace e di giustizia, come era quello proclamato da Zarathustra. La casa reale achemenide avrebbe accettato il mazdeismo giunto con l'intermediazione dei Medi e avrebbe sostenuto il culto del fuoco, simbolo della giustizia. Attorno a questo culto si colloca la venerazione di Ahuramazdā a partire da Dario, e in seguito quella di Mithra e di Anāhitā con Artaserse II.

*c) Mithra e gli Achemenidi*

Per indivíduare in modo più preciso la posizione di Mithra all'interno della religione degli Achemenidi, R. Merkelbach ha affontato di nuovo lo studio delle fonti[97]. Ai suoi occhi, il ruolo di Mithra nella vita del fondatore dell'Impero, Ciro il Grande (553-529), è di notevole rilevanza. La leggenda relativa alla sua nascita, riferita da Erodoto, è una tipica leggenda regale[98]. Ma anche la storia della sua vita successiva contiene un buon numero di dettagli che ci permettono di parlare di un *Mithra-König*. Suo padre adottivo si chiama Mitridate. Da bambino Ciro viene esposto e cresce in mezzo ai pastori, dettagli che ritroviamo nella leggenda di Mithra nato dalla roccia. Il rito di intronizzazione del sovrano a Pasargade contiene alcune allusioni a Mithra «ladro del bue». Il racconto del gioco dei bambini che eleggono il re è pieno di reminescenze mitraiche. Nel corso di un sogno Ciro vede il sole girare tre volte su se stesso: è la *khvarenah*, la luce gloriosa assegnata a Mithra, che lo rende un dio solare. Il racconto, infine, della rivolta contro i Medi, organizzata da Ciro, è ricalcato sopra un rituale dei *Männerbünde* in cui il ruolo di Mithra è essenziale: falce, iniziazione, legame con il

[95] GH. GNOLI, *Politique religieuse...*, cit., pp. 188-190.

[96] M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, cit., pp. 40-48.

[97] R. MERKELBACH, *Mithras*, cit., pp. 31-39.

[98] ERODOTO, *Storie* I,107-116; G. WIDENGREN, *Iran, der große Gegner Roms*, cit., pp. 221-224.

gruppo, abluzione, pasto sacrificale. Anche alcuni particolari della tomba di Ciro confermano questa interpretazione.

Due racconti di un avvenimento accaduto durante l'occupazione achemenide dell'Egitto continuano ad affascinare gli storici. Nel corso di una festa religiosa celebrata a Menfi attorno a un giovane toro Apis, il figlio di Ciro, Cambise (529-522), afferrò una spada e uccise l'animale; il medesimo gesto è attribuito anche ad Artaserse III Oco (358-338). In entrambi i casi il gesto provocò la collera degli Egizi. Ma qual è la ragione che ha ispirato questo gesto insensato? Secondo Merkelbach bisogna fare riferimento al mito della messa a morte del toro da parte di Mithra, in vista della salvezza del mondo, interpretando in questo senso le informazioni fornite da Erodoto (*Storie*, I,132) sul canto di una teogonia da parte di un Mago in occasione della celebrazione del sacrificio. Cambise e Artaserse III, in altri termini, avrebbero realizzato il rito del sacrificio del toro nella convinzione di essere incarnazioni di Mithra.

Sappiamo che l'ascesa al trono di Dario (521-485) fu turbata dalla rivolta fomentata da Gaumata il Mago[99]. La rivolta fu sedata e, secondo Erodoto (*Storie*, III,79), dopo l'esecuzione di Gaumata, Dario fece massacrare tutti i Magi. Per ricordare l'evento i Persiani avrebbero celebrato una festa chiamata *magophonia*, la «messa a morte dei Magi». La data indicata mostra che la vittoria su Gaumata ebbe luogo nel mese di Mithra, mese della celebrazione di *Mithrakāna*, la festa di Capodanno e della vittoria di Mithra sul drago. Merkelbach insiste su questi elementi, ritenendo che ad essi sia sottesa l'intenzione appena velata di stabilire un legame tra l'ascesa al trono di Dario e la protezione del dio Mithra. La cosa pare confermata da Erodoto, che in *Storie* III,84-87 racconta che Dario e i suoi compagni si erano messi d'accordo per conferire la dignità regale a colui il cui cavallo avrebbe nitrito l'indomani al levar del sole. Naturalmente è il cavallo di Dario quello che nitrisce per primo. Questo procedimento di tipo oracolare nasconderebbe il dio solare Mithra che indica Dario come futuro sovrano. Tale interpretazione sarebbe confermata dall'iscrizione di Behistun, nella quale Dario si proclama sovrano per volontà di Ahuramazdā[100]. Siamo sempre in un contesto politeista, che si afferma chiaramente con la triade Ahuramazdā, Anāhitā e Mithra sotto Artaserse II (404-358), che introduce le ultime due divinità ignorate nelle iscrizioni dei sovrani precedenti[101].

[99] M.A. DANDAMAEV, D.-H. POHL, *Persien...*, cit., pp. 108-144; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, cit., pp. 78-79.

[100] R. MERKELBACH, *Mithras*, cit., pp. 35-36.

[101] M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, cit., pp. 216-218.

*d) Mithra, dio regale dei Parti e dei Sasanidi*

In epoca partica la discendenza divina del sovrano sembra essere un'idea ormai consolidata: essa, secondo Widengren, ha le sue radici nel mondo achemenide ed estende i suoi rami alle diverse dinastie indoiraniche del Vicino Oriente[102]. Non disponiamo di una versione arsacide della leggenda, ma possediamo un esemplare proveniente dalla dinastia partica del Ponto, una regione fortemente iranizzata. Questa leggenda risale al re Mitridate Eupatore (111-63). Vi troviamo una simbologia analoga a quella della leggenda regale di Ciro: si tratta della reincarnazione del dio solare Mithra nella persona del sovrano. Questa simbologia appare anche nei rituali partici dell'incoronazione, nelle cerimonie dinastiche e nei funerali regali[103]. Il re è considerato un redentore, la cui influenza si estende progressivamente grazie ai Magi, divenuti ora i sacerdoti del culto di Mithra.

Secondo Widengren, una serie di indizi mostra che sotto i Parti Mithra è un vero e proprio dio dinastico: i re del Ponto e quelli della Commagene si chiamano Mitridate (*Mithradāta*, «donato da Mithra»). Questo nome è portato anche da diversi sovrani Arsacidi. Ma anche i re partici di Armenia mostrano una devozione speciale per Mithra. Di evidente importanza è l'apporto dei *Männerbünde*, le società maschili religiose e militari dell'antico Iran. Siamo alla fonte da cui si svilupparono i misteri di Mithra diffusi in Occidente[104]. Merkelbach insiste sul culto di Mithra in epoca ellenistica. Lo ritroviamo nel Ponto, in Cappadocia, in Armenia e soprattutto nella Commagene, sempre legato alla dinastia regnante. L'influsso dei Parti è evidente[105].

Sotto i Sasanidi si perpetua l'idea arcaica della natura divina del sovrano. La festa annuale di *Mithrakāna* viene celebrata con grande sfarzo il 16 del mese di *Mihr*, in onore del grande demiurgo creatore e redentore. Divinità solare venerata in epoca sasanide, Mihr è presente su monete e bassorilievi. Rimane sempre il dio del giuramento, assimilato all'astro diurno, testimone e custode della verità. Il documento più suggestivo è il rilievo dell'investitura di Ardeshir II (379-383) a Taq-e Bostan, vicino alla città di Kermanshah[106]. Il sovrano vi figura in piedi: Ahuramazdā gli offre il diade-

[102] G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben...*, cit., pp. 88-94; ID., *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 230-252, 252-255.

[103] ID., *Iran, der große Gegner Roms*, cit., pp. 223-229.

[104] ID., *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 252-253.

[105] R. MERKELBACH, *Mithras*, cit., pp. 41-72; K. DÖRNER, *Mithras in Kommagene*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., pp. 123-134.

[106] R. GHIRSHMAN, *Parthes et Sassanides*, Gallimard, Paris 1962, pp. 190-191 [trad. it. *Arte*

ma e Mithra, circondato di raggi, si drizza sopra un fiore di loto e regge un *barsom*. Egli è il testimone dell'investitura del sovrano: siamo evidentemente nel tradizionale contesto del dio regale e del dio del contratto.

In uno studio su Mithra nell'Iran sasanide, R.N. Frye propone due interessanti osservazioni. Da un lato, ai suoi occhi, i numerosi nomi teofori – tuttavia meno numerosi che in epoca partica – sono chiari indizi della popolarità di cui godeva il dio. Dall'altro lato, tuttavia, è necessario distinguere tra la venerazione di Mithra e il culto di Mithra. Nei misteri abbiamo un vero e proprio culto di Mithra, mentre nell'Iran di epoca sasanide abbiamo con tutta evidenza una semplice venerazione del dio. Si tratta ora di sapere che cosa rappresentasse questa venerazione[107].

## 6. *Alcuni aspetti del culto di Mithra in Iran*

### L'esistenza di un culto di Mithra

Dopo questo sguardo d'insieme sul ruolo assunto da Mithra nella religione e nella comunità dei popoli dell'Iran bisogna ora dedicarsi ai diversi aspetti della venerazione di cui questo dio fu oggetto, cercando di individuare in modo più puntuale gli elementi specifici del culto: preghiere, rituali, sacrifici, sacerdozio.

Il *Mihr Yašt* è un documento liturgico. *Yašt* è la forma pahlavi dell'avestico *yašta*. Il termine designa le parti liturgiche dell'*Avesta*, le preghiere rivolte alle divinità e recitate o cantate in occasione delle loro feste. Gli studiosi hanno sempre insistito sull'importanza e la specificità di *Yašt* 10. H. Lommel ha fatto notare che l'inno non contiene elementi epici e pochissimi dati mitici, il che lo distingue da altri testi dello stesso genere[108].

Numerosi sono invece i dettagli cultuali presenti nel nostro inno. In esso si parla dell'*haoma* e delle funzioni sacerdotali e si allude ad alcuni riti (*Yašt* 10,89). A Mithra si deve offrire in sacrificio bestiame di piccola e di

*persiana. Parti e Sassanidi*, coll. «Il mondo della figura», Feltrinelli, Milano 1962]; R.N. FRYE, *Mithra in Iranian Archeology*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques*..., cit., pp. 205-211.

107 R.N. FRYE, *Problems in the Study of Iranian Religions*, in J. NEUSNER (a cura di), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goddenough*, coll. «Studies in the History of Religions» 14, Brill, Leiden 1970, pp. 583-589; W. BELARDI, *Mithra «rex» e «arbiter»*, «Studi mitraici e mazdei», 1977, pp. 15-57.

108 H. LOMMEL, *Die Yast's des Avesta*, cit.

grande taglia e uccelli (10,119). Per quanto riguarda il sacrificio, il testo allude all'*haoma*, alle abluzioni, alle libazioni e alle preghiere rivolte al dio (10,120-122). *Yašt* 10,137-138 parla del padrone di casa che si conforma alle disposizioni del rituale. Un esame attento di questi versi dell'inno mostra una serie di prescrizioni liturgiche riferibili alla prima funzione, quella della sovranità.

Questi riferimenti cultuali presenti nel *Mihr Yašt* sono indizi preziosi. *Yašt* 16,5 parla della funzione sacerdotale: «Che lo *zaotar* levi alta la sua voce, in piedi dietro al *barsman*». Lo *zaotar* è dunque incaricato di proclamare l'adorazione e la lode del dio a cui è offerto il sacrificio. Il *barsman* o *barsom* è un fascio di rametti d'albero legati assieme con un nastro. I rami vengono esposti al momento dell'offerta. Le allusioni all'*haoma*, alle abluzioni, alle libazioni, allo *zaotar* in *Yašt* 10 appaiono conferme di una antica eredità cultuale indoeuropea. D'altro canto, la purificazione con l'acqua imposta prima dell'assunzione di *zaothrā*, «la pura libazione», si ritrova in un rito di purificazione dei misteri di Mithra. Il *Mihr Yašt*, che è un inno in onore del dio, si ricollega alla grande tradizione degli inni vedici e della liturgia indoeuropea.

L'aspetto cultuale riferibile alla prima funzione è accompagnato da elementi rituali e cultuali connessi alla seconda funzione. *Yašt* 10,8-11 parla infatti dei capi militari che offrono un sacrificio a Mithra prima del combattimento e dei cavalieri che lo invocano dall'alto della loro cavalcatura: chiedono la rapidità dei cavalli, la salvezza per loro stessi e la disfatta del nemico. Abbiamo una conferma del culto reso a Mithra in quanto dio del combattimento in un dettaglio relativo alla vita dell'ultimo sovrano achemenide. Nelle sue *Storie* (IV,13,12), Quinto Curzio, parlando di Dario III di fronte agli eserciti di Alessandro, scrive:

> Percorreva di persona, con i suoi generali e i suoi più fidi collaboratori, i reggimenti rimasti: pregava il sole, Mithra e il fuoco eterno di infondere ai soldati un coraggio degno della gloria antica e dei trofei dei loro avi[109].

## I Magi, sacerdoti di Mithra?

Sulla base delle diverse fonti relative alla religione dei Medi dobbiamo pensare che i Magi fossero una importante classe sociale dell'antico Impero medo e ne costituissero la casta sacerdotale. Le informazioni ricava-

[109] QUINTO CURZIO, *Storie*, IV,13,12. Cfr. J. GAGÉ, *Basiléia. Les Césars, les rois d'Orient et les mages*, Les Belles Lettres, Paris 1968, pp. 250-256.

te dagli autori greci e latini, la documentazione lasciataci da Erodoto, i testi dell'*Avesta*, le iscrizioni – in particolare quella di Behistun – sembrano condurre a questa conclusione: i Magi costituivano una classe sacerdotale anche nell'Impero achemenide[110]. Essi offrivano libazioni (Erodoto, *Storie*, VII,43), sacrificavano cavalli bianchi (VII,113) e durante il sacrificio salmodiavano una «teogonia». Verso il 550 a.C. li si rappresentava vestiti secondo la moda dei Medi, la bocca coperta, un *barsom* tra le mani, davanti a un altare del fuoco. Ritroveremo questa rappresentazione ancora nei secoli seguenti[111].

Nella *Ciropedia* (VIII,1,23) Senofonte afferma che i Magi cantavano inni agli dei fin dal levar del sole e offrivano un sacrificio quotidiano ai loro dei preferiti. I Magi esercitavano nei templi di Persepoli, dove sono stati scoperti più di trecento mortai e numerose iscrizioni aramaiche che citano il termine *havana*, «mortaio», lo strumento per mezzo del quale si preparava l'*haoma*. Da ciò si deduce che i Magi di Persepoli offrivano delle libazioni. Si parla inoltre del cavallo sacrificato al dio del sole. Nell'*Anabasi* (IV,5,35), del resto, Senofonte scrive che Ciro il Giovane affidò al capo di un villaggio un cavallo spossato dal cammino e destinato a essere sacrificato al sole. Lo stretto legame tra il cavallo e il sole è una testimonianza del culto di Mithra sotto gli Achemenidi[112].

Nell'età dei Parti troviamo i Magi in tutta l'Asia minore, e soprattutto nei territori a forte densità di popolazione iranica. Erano detti *pyraithoi*, «sacerdoti del fuoco». Numerosi indizi suggeriscono che essi praticavano il culto di Mithra. Più tardi, del resto, li troveremo ancora nei misteri di Mithra: a Dura Europos sono nominati in una iscrizione e un affresco mostra due Magi in abiti persiani con un libro sotto il braccio. Negli *Acta Archelai* Mani è chiamato *sacerdos Mithrae*, e la descrizione del suo costume corrisponde alle immagini dell'affresco di Dura. Il re armeno Tiridate, della dinastia degli Arsacidi, infine, era accompagnato da due Magi: era dunque un fedele di Mithra[113]. Tutte queste informazioni ci consentono di con-

110 G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Pontificio Istituto Biblico, Rom 1930; R.C. ZAEHNER, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Putnam, London 1961; ST. WIKANDER, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Gleerup, Lund 1946. Cfr. una sintesi delle ricerche in J. RIES, *Les religions de l'Iran sous les Achémenides et sous les Arsacides. Mazdéisme, Mages, Mithriacisme*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984, pp. 38-55.

111 G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, cit., pp. 134-135.

112 *Ibid*., pp. 149, 157, 166.

113 *Ibid*., pp. 205-206.

cludere che nel mondo iranico il culto di Mithra comprendeva il sacerdozio dei Magi.

## Il *Mithrakāna*

Il *Mithrakāna* o *Mihragān* è una delle quattro grandi feste dell'anno. Ha origine da un antico mito indoeuropeo che comprende due elementi: da un lato la messa a morte del drago, dall'altro alcuni riti di fecondità. In India l'uccisore del drago è Urtrahan, in Iran troviamo invece Verethraghna, che in *Yašt* 10,70 è un accompagnatore di Mithra. Siamo all'interno della funzione guerriera. Mithra occupa il posto centrale in questa festa di Capodanno, la cui popolarità è continuamente aumentata nel corso del tempo. I dettagli rituali di questa celebrazione, che conosciamo in parte, ci consentono di cogliere riferimenti sia alla seconda che alla terza funzione: la potenza di Mithra vittorioso sul drago e il rinnovamento della natura.

Già gli Achemenidi, ma più ancora i Parti, celebravano il *Mithrakāna* con grande solennità. E il satrapo d'Armenia offriva al re ventimila cavalli. Il sovrano, dal canto suo, aveva il diritto di inebriarsi «per mezzo dell'acqua d'oro», che Widengren interpreta come l'*haoma*, direttamente legato al culto di Mithra, come mostra *Yašt* 10,88-90[114]. La bevanda inebriante è simbolo di immortalità e significa anche la forza e la vita. Con il rituale dell'*haoma* ritroviamo il mito di Yima e tutta la simbologia mitraica. Sotto i Sasanidi l'incoronazione del re avveniva il giorno del *Mithrakāna*, e a ogni anniversario il sovrano indossava una corona solare. Questi dettagli mettono in evidenza una simbologia cultuale e regale sottesa al ruolo di Mithra nell'Impero: il sovrano è detto figlio di *baga*.

## Continuità del culto iranico di Mithra

Fin dall'epoca della sedentarizzazione delle tribù iraniche, Mithra appare come un dio popolare, il che spiega il suo ritorno trionfale nella religione mazdea dopo la morte di Zarathustra. Lungo tutta la storia dell'Iran si è conservato questo carattere popolare. Ne abbiamo conferma nella presenza, in diversi periodi della vita delle popolazioni iraniche, di numerosi nomi teofori che contengono il nome del dio[115]. Assistiamo all'affermazione

[114] ID., *Hochgottglaube...*, cit., pp. 146-163.

[115] M. MAYRHOFER, *Onomastica persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1973, pp. 314-315; ID., *Zum Namengut des Avesta*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften,

di Mithra come dio regale a partire dagli Achemenidi. Questo carattere del suo culto fu enfatizzato sotto i Parti e si conservò, infine, sotto i Sasanidi. Durante il regno di quest'ultima dinastia si rafforzò invece l'aspetto solare del dio, come mostrano il rilievo di Taq-e Bostan e numerosi sigilli e monete sasanidi[116]. Il dio Mithra è diventato Mihr, il sole, che ritroveremo nei misteri di età romana sotto il nome di Sol invictus.

Ma l'influsso del dio iranico non è percepibile solamente in Armenia, nella Commagene e in Asia minore, grazie alle dinastie iraniche. È anche penetrato nelle Province orientali, dal momento che il culto di Mithra, per esempio, è attestato anche presso gli Indo-Sciti[117]. La sua origine iranica non può essere negata, dal momento che alcuni sacerdoti di questi culti, i *maga*, usano il velo sulla bocca e il *baresman* e si conformano alle pratiche dei Magi dell'Iran. Troviamo Mithra, dio solare, anche sulle monete dell'Impero kusana, che possono essere classificate in due distinti gruppi: le monete kusana propriamente dette e quelle dei governatori sasanidi di quei territori. Il dio è chiamato Miiro, Mioro, Meiro, Mihro, e più di una volta ha il capo circondato da un'aureola[118].

La scoperta di un tempio e di una iscrizione a Surkh Kotal, nell'attuale Afghanistan, ci ha fornito importanti documenti sulla religione dell'Iran orientale nel II secolo d.C. Compare due volte nel testo il nome di Kanishka: si tratta dell'imperatore che ha fatto costruire il tempio, in cui sono stati ritrovati un altare del fuoco e uno destinato al culto in onore di Mithra. Nel testo si parla dell'*haoma* e delle libazioni. Il culto del fuoco e il culto di Mithra erano evidentemente correlati. L'imperatore Kanishka, infine, si presenta come figlio di Mithra[119].

Wien 1977; H. KOCH, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen*, Harrassowitz, Wiesbaden 1977. Cfr. anche F. JUSTI, *Iranisches Namengut*, Marburg 1895, pp. 209-213.

116 A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, cit., pp. 144-145, 158-159.

117 I. SCHEFTELOWITZ, *Die Mithra-Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura- und Mithras-Kult*, «Acta Orientalia» 11, 1933, pp. 293-333.

118 M.A. STEIN, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins*, London 1887; E. DROUIN, *Le nimbe et les signes de l'apothéose sur les monnaies des rois indo-scythes*, «Revue Numismatique», 1901, pp. 154-166; J.M. ROSENFIELD, *The dynastic Arts of the Kushans*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967, pp. 81-82, 119, 201, 304, con buona bibliografia (pp. 319-349); R. GÖBL, *Die Münzprägung der Kusan von Vima Kadphises bis Bahram IV*, in FR. ALTHEIM, R. STIEHL (a cura di), *Finanzgeschichte der Spätantike*, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, pp. 173-182 (con 15 tavole). Cfr. anche A. MARICQ, *Légendes monétaires des grands kusans*, «Journal Asiatique», 246, 1958, pp. 421-429.

119 D. SCHLUMBERGER, *Le temple de Surkh Kotal en Bactriane*, «Journal Asiatique», 240,

Abbiamo appena segnalato la presenza di numerose tracce del culto del Mithra iranico. Aggiungiamo che i Persiani amministravano la giustizia nei templi del fuoco, il cui nome rimanda a quello del dio: *dar-i-mihr*, *mihriyan* in partico, *mehean* in armeno, cioè «il luogo di Mithra». Essi recitavano il *Mihr Yašt* in un contesto chiaramente rituale. Le tracce archeologiche del culto, comunque, come ha mostrato R.N. Frye, sono rare[120]. Per il periodo achemenide è particolarmente importante il rilievo rupestre di Qizkapan presso Shahrizor, nel Kurdistan iracheno. Mithra è qui identificato con il sole, e questo ci riporta al testo di *Yašt* 10 che parla del carro solare (10,13). Abbiamo già attirato l'attenzione sul rilievo di Taq-e Bostan per l'epoca sasanide. Mithra è qui messo infatti in rapporto sia con il sole che con il sacrificio. Questa raffigurazione è servita da modello a numerosi sigilli sasanidi.

### «Il sole, Mithra e il fuoco»

Abbiamo già citato il testo di Quinto Curzio (*Hist. Alex.* IV,13,12) relativo all'ultimo sovrano achemenide, Dario III. Prima della battaglia di Gaugamela, di fronte all'esercito di Alessandro, egli ispeziona le schiere dei suoi soldati per infondere loro coraggio:

> *Solem et Mithrem sacrumque et aeternum invocans ignem ut illis dignam vetere gloria maiorumque monumentis fortitudinem inspirarent.*

Si tratta di un testo illuminante perché da un lato segnala lo stretto legame tra Mithra, il sole e il fuoco e dall'altro fa appello a una tradizione ancestrale che non riguarda soltanto il coraggio e la gloria, ma è anche legata al culto della divinità invocata.

Nell'antico mondo indoeuropeo il fuoco occupava un posto molto im-

1952, pp. 433-453: 242, 1954, pp. 161-205; 243, 1955, pp. 269-279; 252, 1964, pp. 303-326; A. MARICQ, *Inscriptions de Surkh Kotal (Baghlan). La grande inscription de Kanishka*, «Journal Asiatique», 246, 1958, pp. 345-429; H. HUMBACH, *Die Kaniska-Inschrift von Surkh-Kotal, ein Zeugnis des jüngeren Mithraismus in Iran*, Harrassowitz, Wiesbaden 1960; R. GÖBL, *Die drei Versionen der Kaniska-Inschrift von Surkh-Kotal*, coll. «Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse – Denkschriften» 88/1, Böhlaus, Graz-Wien-Köln 1965.

[120] R.N. FRYE, *Mithra in Iranian Archaeology*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques*..., cit., pp. 205-211. Si veda anche R. GHIRSHMAN, *Terrasses sacrées de Bard-è-Néchandeh et Masjid-i-Solaiman*, 2 voll., Paris 1976; e L. VANDEN BERGHE, E. HAERINCK, *Reliefs rupestres de l'Iran ancien. Musées royaux d'art et d'histoire*, Musées Royaux d'art et d'histoire, Bruxelles 1984.

portante nella vita quotidiana e nel culto. Non serviva soltanto agli usi quotidiani, ma bruciava le offerte sacrificali, cacciava gli spiriti malvagi, purificava, rinnovava. In India, durante la celebrazione di un sacrificio, era fondamentale la disposizione di tre fuochi: *gārhapatya*, il fuoco del padrone di casa; *āhavanīya*, il fuoco delle offerte, il cui fumo porta i doni agli dei; e *dakṣiṇāgni*, il fuoco guerriero, incaricato di montare la guardia contro i nemici del sacrificio. Ritroveremo a Roma l'eredità indoeuropea dei tre fuochi: il fuoco detto *ignis Vestae*, il fuoco degli *altaria*, il fuoco dell'*ara Volcani*. G. Dumézil ha dimostrato che la dottrina indoeuropea dei tre fuochi si ricollega alla concezione teologica e sociale delle tre funzioni[121]. La dottrina e la pratica del fuoco sembrano di importanza fondamentale nella vita religiosa degli Iranici fin dal loro insediamento. E Zarathustra, nella sua riforma che escluderà l'*haoma* e il suo culto, conserverà invece e valorizzerà il fuoco.

Il fuoco e il sole si ritrovano nel culto iranico di Mithra. Nel 1927 J. Hertel ha dedicato a questo tema una monografia che merita di essere ripresa in considerazione alla luce delle ricerche duméziliane, dal momento che l'autore, nel testo di *Yašt* 10, mette in evidenza il legame tra Mithra e il fuoco solare celeste, il fuoco regale (*khvarenah*, «fortuna» o «gloria», appannaggio dei sovrani) e il fuoco della ricchezza e della fecondità proveniente da *vazra*, il lampo[122]. Questi tre elementi rinviano alle tre funzioni e sono legati al culto di Mithra, il dio detentore di tali tre funzioni. E a questo proposito ci si può chiedere come mai Mithra, dio del contratto, sia diventato fin dalla più remota antichità un dio solare, e come mai il fuoco abbia assunto nel suo culto un ruolo rituale di così grande rilievo.

Con successivi interventi, Mary Boyce ha cercato di rispondere a questa domanda[123]. La sua risposta si basa sopra un dato fondamentale accettato dalla maggior parte degli iranisti: Mithra è il garante e il protettore del contratto. Per questo egli è il nemico del *mithrodruj*, l'uomo che non mantiene

121 G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1966, pp. 307-321 [trad. it. *La religione romana arcaica. Miti, leggende e realtà*, Rizzoli, Milano 2007²].

122 J. HERTEL, *Die Sonne und Mithra im Avesta*, cit. Cfr. anche P. LECOQ, *Un problème de religion achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah?*, in *Orientalia. J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, cit., pp. 301-326.

123 M. BOYCE, *On Mithra's part in Zoroastrianism*, coll. «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 32, 1969, pp. 27-29; EAD., *A History of Zoroastrianism*, cit., pp. 22-39; EAD., *On Mithra, Lord of Fire*, in *Monumentum H.S. Nyberg*, vol. I, «Acta Iranica» 4, Brill, Leiden 1975, pp. 69-75; EAD., *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London 1979, pp. 50-52, 63-64.

fede alla parola data. Per la sua funzione il dio è tenuto a sorvegliare le azioni umane. Comprendiamo allora perché *Yašt* 10 lo presenta come «una luce che penetra ovunque e illumina tutte le infrazioni»[124]. Nell'esercizio stesso delle sue funzioni, Mithra è legato alla luce celeste, e particolarmente al sole e alle stelle: egli dispone della luce diurna e notturna, pur senza essere una divinità solare propriamente detta. Nel corso della storia il suo carattere solare ha continuato ad accentuarsi fino a giungere, infine, a una forma di vera e propria identificazione tra Mithra e il sole.

In Iran si giurava su Mithra, e sempre alla presenza del fuoco sacro. Garante del contratto, il dio è anche il patrono del sacrificio, che è per eccellenza la sanzione del patto fondamentale che lega gli uomini alla divinità. Nella sua stessa funzione di dio del contratto, Mithra è così, secondo l'espressione di Mary Boyce, *Lord of fire*, «Signore del fuoco». Accanto al giuramento e al sacrificio c'è ancora un terzo elemento che mette Mithra in relazione diretta con il fuoco: è l'ordalia. Già al tempo della loro permanenza nelle steppe d'Asia gli Indoeuropei praticavano l'ordalia con il fuoco. Giunti in Iran, conservarono o addirittura intensificarono questa usanza. Custode della fedeltà, maestro della verità, Mithra è diventato il giudice supremo delle azioni umane. Questi elementi dimostrano che i rapporti di Mithra con il sole e con il fuoco vanno collocati nel quadro della sua funzione principale di dio del contratto.

## Misteri di Mithra in Iran?

Nel 1899 A. Gasquet attirava l'attenzione sul sacrificio del toro nei culti misterici di Mithra di età romana, ipotizzando un passaggio di certe dottrine iraniche della salvezza nel pensiero mediterraneo[125]. Fr. Cumont pensava che la teologia iranica di Mithra rappresentasse il cuore dell'eredità raccolta da Mani[126]. W. Bousset e R. Reitzenstein ritenevano che il mito dell'uomo primordiale decaduto, che ai loro occhi costituiva uno degli elementi del culto di Mithra, avesse contribuito a formare i culti di tipo misterico[127]. Le indagini della *Religionsgeschichtliche Schule*, infine, si sono proposte di scoprire in Iran culti misterici di salvezza incentrati sul culto di Mithra. Per ri-

124 A. MEILLET, *Le dieu indo-iranien Mitra*, cit., pp. 152-154.

125 A. GASQUET, *Essai sur le mystères de Mithra*, Colin, Paris 1899, Téhéran 1976.

126 FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, cit., pp. 185-219.

127 W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1907, 1975²; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Teubner, Berlin 1920².

solvere queste questioni, C. Colpe ha intrapreso uno studio comparato sul Mithra iranico, il mitraismo e i culti di tipo misterico[128].

La chiave, a suo avviso, va individuata in Asia minore, patria dei misteri di Sabazio, di Giove Dolicheno e anche di Mithra. Fino a prova contraria, l'origine dei misteri di Mithra, da distinguere dal culto di Mithra diffuso in Iran, è da collocare in Anatolia e nelle Province vicine. Ma è proprio il culto iranico di Mithra ad aver esercitato la sua influenza sulla nascita dei misteri. Mithra e il suo culto, infatti, assunsero un ruolo importante nei regni del Ponto e della Commagene a partire dal II secolo a.C. Allo stato attuale delle ricerche la Commagene sarebbe l'anello di collegamento tra i misteri di Mithra diffusi in Occidente e il culto di Mithra presente in Iran[129].

## *7. Conclusioni*

Il nostro studio del culto di Mithra in Iran, dalle origini fino alla conquista islamica, non ha, per la verità, fornito nuove tessere al mosaico. Raccogliendo le diverse prospettive tratteggiate dalla ricerca degli specialisti, esso getta tuttavia una luce nuova sulle fonti epigrafiche e archeologiche, sui testi avestici e sui documenti storici e letterari di cui disponiamo.

1. Una prima conclusione riguarda la nozione di contratto. Sembra sussistere un generale consenso su questo elemento fondamentale: Mithra è il dio del contratto. Sia in India che in Iran è incaricato della coesione sociale e del mantenimento della concordia tra gli uomini. A Bogazköy è il garante della fedeltà alla parola data e del rispetto del trattato. Si tratta di un aspetto essenziale della funzione della sovranità: Mithra è il protettore di tutte le forme di contratto. Da questo punto di vista c'è perfetto accordo tra tutte le fonti iraniche. Incaricato della sorveglianza delle azioni degli uomini, il dio

[128] C. COLPE, *Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies*, cit., vol. II, pp. 378-405. Con abbondanti note e buona bibliografia.

[129] G. WIDENGREN, *The Mithraic mysteries in the Greco-Roman World, with special regard to their Iranian background*, in *Atti del convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano. Roma, 11-14 aprile 1965*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1966, pp. 433-455; H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen...*, cit., nota 88; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran and Greece in Commagene*, in ID. (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., pp. 187-199; J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 181-186.

deve disporre della luce del giorno e della notte, il che giustifica i suoi attributi solari e cosmici, indispensabili per la sua attività di custode della fedeltà. Il sacrificio compiuto attraverso il fuoco è espressione del patto fondamentale che lega gli uomini agli dei, perché il giuramento si presta davanti al fuoco. E la verità risplende attraverso il fuoco dell'ordalia. Tra Mithra e il fuoco si stabiliscono così legami permanenti. I nemici del dio sono coloro che rompono i contratti, i *mithrodruj*. Contro di loro egli deve infierire, in modo da mantenere l'armonia sociale, familiare e nazionale: da qui l'aspetto guerriero di Mithra, colui che sconfigge la menzogna e l'infedeltà. Ma egli è al contempo l'amico del giusto, dell'uomo che rispetta i contratti e i giuramenti, che Mithra, infatti, colma di beni: buona sorte, salute, armenti. La sollecitudine per l'uomo porterà il dio anche a prendersi carico dell'anima del giusto dopo la morte.

2. Una seconda conclusione che deriva da questa ricerca nella sua globalità è la tripartizione funzionale, teologica e sociale, scoperta da G. Dumézil e messa in evidenza come elemento costitutivo del pensiero indoeuropeo arcaico: essa è una chiave di interpretazione delle fonti iraniche e una griglia indispensabile per leggere i documenti iranici relativi al culto di Mithra.

Siamo in primo luogo di fronte a un dio sovrano, incaricato della conservazione della società a tutti i livelli. Mithra è il dio del contratto, legato all'ordine, alla giustizia, alla verità. Vede e sente ogni cosa. Dio del cielo luminoso, egli protegge gli uomini, li sorveglia e veglia su di loro. Ascolta il pianto dell'oppresso e sostiene lo sforzo pio del fedele. Il campo della sua azione sovrana di protettore e custode si estende agli uomini, alle famiglie, ai villaggi, al paese e a tutte le attività che garantiscono il buon funzionamento della società: sacrificio, giuramento, ordalia, rispetto dei diritti e della parola data. Zarathustra conserva questo prezioso patrimonio dell'età eroica indoiranica, affidandolo a Vohu Manah, il Buon Pensiero, associato ad Aša, la Giustizia, due entità poste al servizio di Ahura Mazdā.

Ma al dio sovrano Mithra sono attribuite anche alcune attività della seconda funzione, quella guerresca. Il *Mihr Yašt* lo dipinge come un capo possente, ritto sul suo carro di combattimento, che arruola eserciti, dispone di un temibile armamento, sgomina i suoi nemici. Questo combattimento è rivolto contro i bugiardi, gli impostori, coloro che rompono i contratti, gli spergiuri. Si tratta di una lotta che mira alla conservazione della società e alla protezione degli uomini che seguono il bene. Il dio che veglia e protegge conduce una guerra santa. In questo compito Mithra riprende le funzioni di Kshathra e il suo combattimento spirituale immaginato dalla riforma di Zarathustra. Ma sotto la pressione dei *Männerbünde* lo slittamento dal-

la prima funzione alla seconda si accentua all'interno della società feudale iranica. Questo slittamento viene ripreso dai sovrani achemenidi, che lo integrano nella loro ideologia dinastica, e passa infine ai Parti e ai Sasanidi. E le ricadute di questa ideologia regale e dell'attività dei *Männerbünde* si ritrova ancora nei regni di Armenia, del Ponto e della Commagene e più tardi nei misteri di Mithra.

Chiamato «signore di ampi campi», Mithra non è neppure estraneo alla terza funzione. Incaricato di vegliare su una società pastorale, viene invocato dagli allevatori di bovini. Sempre vicino ai suoi fedeli, diviene il sostegno della casa, rinforza i cardini delle porte, concede figli maschi e procura la ricchezza a tutti coloro che rispettano il giuramento e la parola data. Zarathustra aveva già affidato a Vohu Manah la protezione del bue. La funzione della fertilità e della fecondità costituisce evidentemente l'aspetto popolare del culto di Mithra.

3. Si impone una terza conclusione: Mithra è un dio supremo, presente in ogni fase della storia dell'Iran, dalle origini fino all'invasione dell'Islam. Fa parte del patrimonio religioso delle tribù indoeuropee che hanno progressivamente occupato i territori di questo vasto paese. Grazie ai testi vedici e al trattato di Bogazköy riusciamo a definire le attività di Mithra nell'antica società indoeuropea insediatasi per migrazioni successive in Iran. Nella sua riforma teologica e nell'elaborazione di una nuova etica che contrappone il bene al male, Zarathustra affida all'entità che egli chiama Vohu Manah, il Buon Pensiero, le principali attività di Mithra. All'indomani della sua morte, le dottrine del Profeta conquistano a mano a mano i diversi territori, influenzando le antiche pratiche religiose. Si è così formata la nuova religione che chiamiamo mazdeismo. Accanto al dio Ahura Mazdā, Mithra occupa un posto privilegiato: lo dimostra il *Mihr Yašt*. Il suo culto viene celebrato dalle diverse classi della società iranica: Magi, sovrani e principi feudali, il ceto degli agricoltori-allevatori. La conquista di Alessandro ha forse offerto a questo culto una nuova possibilità di espansione, dal momento che in epoca ellenistica Mithra è presente da Oriente a Occidente, dal paese dei Parti fino al Ponto Eusino. Arsacidi e Sasanidi lo venerano come dio regale, raffigurandolo sui propri sigilli e le proprie monete. I re d'Armenia, di Cappadocia, del Ponto e della Commagene rivendicano tutti un'ascendenza achemenide e si presentano come fedeli del dio dinastico. In terra d'Asia minore, incrocio di religioni e civiltà, infine, gli iniziati ai misteri greci e gli adepti del culto di Mithra hanno potuto convivere nel corso degli ultimi secoli dell'era antica.

### *8. Nota complementare. Il culto di Mithra in Iran e i misteri di Mithra in Occidente*

La redazione del presente articolo si è chiusa nel 1985. Essa, per esplicita richiesta del curatore, doveva limitarsi a una presentazione sintetica degli studi sul culto di Mithra in Iran, ma la pubblicazione di una serie di ricerche successive richiede almeno un accenno agli orientamenti più recenti degli specialisti a proposito soprattutto dei rapporti tra il culto iranico e i misteri di Mithra in Occidente.

Nel 1984, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 17, 4, pp. 2002-2115, R. Beck ha fornito un quadro illuminante sulle ricerche compiute dopo Cumont: *Mithraism since Franz Cumont*. Ponendo la questione del *Mitraismo, forma romana del mazdeismo?*, egli ha passato in rassegna le scoperte epigrafiche e archeologiche del XX secolo. Anche D. Ulansey si è dedicato a questo dossier e ha cominciato a pubblicare i primi risultati della sua ricerca: *Mithra and Perseus*, «Helios», 13, 1986, pp. 32-62; *Mithraic Studies, a Paradigm Shift?*, «Religious Studies Review», 13, 1987, pp. 104-110.

Con perseveranza e acribia Fr. Cumont aveva proseguito le sue indagini sui misteri di Mithra, con lo sguardo rivolto alle «origini iraniche», in particolare al mito iranico della messa a morte del toro. Secondo R. Beck, la tauroctonia non deriva da un mito iranico, ma è legata all'astronomia e all'astrologia. Questa esegesi è stata sviluppata in modo sistematico da Beck in un'opera molto documentata: *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, «Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 109, Brill, Leiden 1988. Già M.P. Speidel aveva cercato di riconoscere in Mithra la costellazione di Orione: *Mithras-Orion, Greek Hero and Roman Army Gof*, «Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 81, Brill, Leiden 1980. Nel 1976 R.L. Gordon riteneva che la struttura stessa del mitreo si possa interpretare alla luce dell'ipotesi astronomica: *The Sacred Geography of a Mithraeum. The example of Sette Sfere*, «Journal of Mithraic Studies» 1, pp. 119-165.

D. Ulansey propone uno sviluppo ulteriore di questa interpretazione. Ai suoi occhi la tauroctonia mitraica è *a star map*, una geografia stellare illustrata in modo significativo nei numerosi pannelli ritrovati nei mitrei e nella documentazione archeologica recente. L'autore ritiene che l'interpretazione astrale possa sostituire la lettura di Cumont, «troppo imperniata sull'Iran». Saremmo entrati in un importante cambiamento di prospettiva, *a paradigm shift*, che ci aiuterebbe a cogliere l'ampiezza dell'impatto delle speculazioni religiose astrali sulla tarda antichità.

Questo vasto dossier è stato poi rivisto da uno specialista di provata esperienza, Robert Turcan: *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 1989. Ai misteri di Mithra è dedicato il quarto capitolo, intitolato *Sous les rocs de l'antre persique*, pp. 193-241. In un articolo pubblicato nel 1988 (R. van den Broek et al. [a cura di], *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden), Turcan ha esaminato la questione: *Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra* (pp. 243-261). Nelle conclusioni della sua ricerca (del 1988) lo studioso afferma che in Occidente Mithra era un dio cosmico, incarnato ma non generato, sacrificante ma non sacrificato, che tendeva a lasciare nell'ombra tutte le altre divinità o almeno a marginalizzarle.

Nel suo *Mithras* (1984), R. Merkelbach aveva già dimostrato che la messa a morte del toro appartiene alle più antiche tradizioni del culto di Mithra in Iran (pp. 9-22). Se nessun testo ne parla, afferma Merkelbach, lo dobbiamo all'opposizione di Zarathustra ad ogni sacrificio di bovini. R. Turcan (1989) esordisce mettendo in evidenza l'eredità indoeuropea e la protostoria iranica: in India il dio Mitra incarna il diritto e la giustizia sacerdotale, funzione che nel Mithra iranico si accompagna alla funzione guerriera, ben rappresentata in *Yašt* 10: Ciro è fedele a un dio Mithra con caratteri solari, la cui iconografia non cesserà di rifarsi all'eredità dei Medi; sotto Dario si assiste a una eclissi del dio, ma questi fa il suo ingresso nell'epigrafia ufficiale dei re persiani a partire da Artaserse II (404-359). L'epigrafia persepolitana, la prosopografia achemenide e i nomi teofori mostrano che all'indomani del crollo dell'Impero persiano la tradizione si è conservata nella dinastia partica degli Arsacidi, venuta dalle regioni nordorientali dell'Iran, e in Armenia, in Cappadocia, nel Ponto e nella Commagene. Per quanto riguarda l'astrologia, R. Turcan è certo: «Nulla fino ad oggi prova che il culto di Mithra abbia posto l'astrologia a contatto con il clero mesopotamico» (p. 198). Ai suoi occhi è piuttosto in Asia minore che va cercato il crogiolo in cui, «sotto il duplice influsso delle tradizioni nordiraniche e della cultura greca, si è formato il Mithra dei misteri» (p. 198). Sarebbe la documentazione della Commagene a rappresentare l'anello di congiunzione tra il culto di Mithra in Iran e i misteri d'Occidente: Nemrut Daği, Arsameia sul Ninfeo, Selik. Nella documentazione archeologica non troviamo tuttavia riferimenti al sacrificio del toro.

R. Turcan giunge poi alla testimonianza di Plutarco (*Vita di Pompeo*, 24,7), il quale ci comunica che alcuni ufficiali di Mitridate VI, re del Ponto (morto nel 63 a.C.), circondarono i pirati di Cilicia, coloro che per primi avrebbero celebrato i misteri in onore di Mithra. Se l'informazione di Plutarco è corretta, «il mitraismo sarebbe dunque nato e si sarebbe sviluppa-

to nel quadro di un terrorismo militare e di società maschili armate contro l'occupante» (p. 200).

Alcuni elementi che documentano il sacrificio del toro provengono da Tarso in Cilicia. Al termine di un lungo percorso che mette in luce le numerose testimonianze della tauroctonia dei misteri d'Occidente, Robert Turcan si attiene a un dato certo: «Il mitraismo si è formato in un Vicino Oriente impregnato di tradizioni ittite e semitiche, dove il toro incarnava il potere fecondante e fertilizzante della pioggia, magicamente liberata attraverso l'immolazione» (p. 223). Le ricerche recenti sui documenti epigrafici e archeologici della Commagene sembrano essere determinanti. La Commagene è il luogo in cui le tradizioni del culto iranico di Mithra hanno dato vita a una nuova forma religiosa, i misteri di Mithra, che hanno avuto bisogno di quindici decenni per affermarsi in Occidente.

Resta da esaminare la questione delle origini della simbologia astrale nel culto di Mithra e del suo significato. La tauroctonia dei misteri è davvero una *star map*, come afferma Ulansey? Su questo punto Turcan si mostra molto cauto. Per quanto riguarda le influenze, egli guarda piuttosto agli stoici, che tenevano in gran conto l'astrologia. Mithra aveva alcuni fedeli a Tarso, dove prosperava lo stoicismo, ed è possibile riconoscere alcune tracce di dottrine stoiche all'interno del mitraismo. È certo che la tauroctonia costituisce l'elemento centrale del mito: il dio salvatore Mithra, nato dalla roccia, assume su di sé il cosmo. L'immolazione del toro è un rito di fecondazione cosmica esaltato da un'ambientazione egualmente cosmica: il sole, la luna, i sette simboli planetari, la sfera delle costellazioni zodiacali. Queste raffigurazioni stanno a significare che per il fedele di Mithra tutta «la storia della salvezza si inscrive in un ciclo segnato dal corso degli astri» (p. 221), il che, ancora una volta, ci porta a guardare alle credenze stoiche. R. Turcan parla di una «forte saturazione astrologica del mitraismo sotto l'evidente influsso del fatalismo stoico» (p. 223). Ma l'autore non segue chi pensa che l'astrologia abbia ispirato la composizione della tauroctonia, le cui origini restano del tutto oscure, anche se le possiamo cogliere nelle tradizioni ittite e semitiche relative al potere fecondante della pioggia ottenuta attraverso l'immolazione del toro. Nel corso di questa elaborazione alcuni gruppi di fedeli di Mithra avrebbero posto l'accento sulla tematica astrale. Il mitraismo romano ha finito per implicare «una vera e propria teo-cosmologia e al contempo una dottrina dell'anima, verosimilmente parallele a quelle della Stoà, ma sotto una forma mitico-religiosa» (p. 227). Secondo Turcan risiede qui la spiegazione della rapida espansione del mitraismo all'epoca degli Antonini, un'epoca impregnata di dottrine stoiche.

Riassumiamo, al termine di questa breve rassegna, le posizioni presen-

tate. I sostenitori della centralità delle dottrine astrali nei misteri di Mithra hanno individuato tutta una serie di argomenti, al punto che Ulansey può parlare di *star map* a proposito della tauroctonia e di *paradigm shift* nell'interpretazione del mitraismo. A questa forzata esegesi astrale R. Turcan oppone una visione maggiormente critica dei documenti. Per comprendere l'origine dei misteri bisogna riferirsi piuttosto alle testimonianze dell'Asia minore e della Commagene, le cui radici affondano nel culto del Mithra iranico. La tauroctonia stessa, elemento centrale dei misteri, è sorta in una *humus* fatta di tradizioni mitiche provenienti dal mondo ittita e semitico. Non ci sono prove che consentano di parlare dell'influsso dell'astrologia mesopotamica sul culto di Mithra, e tutt'al più si può pensare che le dottrine astrali abbiano assunto un ruolo soltanto in seguito, e lentamente, attorno alla tauroctonia. In quest'ambito, spiega Turcan, la spiegazione va cercata piuttosto nell'influsso dello stoicismo.

Parte terza

# MITHRA E IL SUO CULTO IN EPOCA ELLENISTICA

# INTRODUZIONE

L'epoca ellenistica ha inizio con la morte di Alessandro, nel 323 a.C. Il periodo ellenistico si caratterizza per la ricostruzione dell'eredità greca classica nella prospettiva delle culture orientali. Il mondo greco riceve l'apporto delle culture d'Egitto, di Palestina, di Mesopotamia, d'Iran. Questo nuovo pensiero sarà quello che si incontrerà con il cristianesimo.

Una prima fase va dal 323 al 146 a.C. È il periodo del regno dei Seleucidi e dei Lagidi. Nel 146 il mondo greco passa sotto la dominazione delle legioni romane. Comincia una nuova fase. Il secondo periodo va dal 146 al 30 a.C. Esso è caratterizzato dal consolidamento del potere e del pensiero romano, che provoca un certo arretramento del pensiero greco. A partire dal 30 a.C., con Augusto, inizia la terza fase, nel corso della quale assistiamo a tre fenomeni: la rinascita dell'ellenismo, la presenza e l'espansione del cristianesimo e l'irruzione del pensiero orientale con le sue divinità e i suoi culti. In questo terzo periodo si colloca la diffusione del culto di Mithra nell'Impero romano. Nel 529, quando Giustiniano chiude le scuole filosofiche di Atene, si assiste alla fine dell'ellenismo[1].

Con la vittoria riportata nel 331 a.C. a Gaugamela su Dario III, ultimo sovrano della dinastia achemenide, Alessandro Magno diventa signore di tutto l'Impero creato da Ciro. Il Macedone inizia a mettere in opera il suo progetto di fusione di popoli e culture. Nel 305 Seleuco Nicatore, uno dei generali di Alessandro, fonda l'Impero seleucide, che comprende tutta la

[1] CL. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.)*, 2 voll., PUF, Paris 1978; vol. I, pp. 13-78.

Siria ellenistica. Tolomeo, figlio di Lago, anch'egli un generale di Alessandro, fonda la dinastia egizia dei Lagidi, che ha inizio nel 323 e dura fino al 30 a.C., anno della morte di Tolomeo XV.

I Parti, popolo seminomade di origine iranica insediatosi a sud del Mar Caspio, fondano una dinastia indipendente dall'Impero seleucide. Con Mitridate I la loro potenza si estende all'Iran. I Parti arsacidi regneranno per mezzo millennio (250 a.C.-224 d.C.).

Sotto la dinastia degli Arsacidi i Magi eserciteranno una importante attività religiosa[2]. Sono detti *pyraithoi*, «sacerdoti del fuoco», e anche *frātadār*, «protettori del fuoco». Eredi dei Magi dell'età dei Medi, essi esercitano, tra l'altro, il culto in onore di Mithra. I loro templi sono detti *mihriyān*. Widengren ha indagato a fondo i pochi documenti rimastici, segnalando la loro grande devozione per il dio Mithra[3] e menzionando l'episodio raccontato da Epifanio negli *Acta Archelai* (66,3): Mani, il fondatore religioso dell'epoca dei Parti, aveva avuto un violento diverbio con i sacerdoti di Mithra. Widengren ha così indirizzato le sue ricerche sullo zervanismo del periodo partico. Mithra è un dio attivo, colui che salva; proviene dall'Iran. In epoca partica è al centro dell'escatologia e dell'apocalittica, e secondo Widengren si caratterizza come una vera e propria divinità dinastica. I sovrani del Ponto e quelli della Commagene portano il nome di *Mitridate*, cioè «donato da Mithra», nome che portano a titolo personale anche alcuni degli Arsacidi[4]. Prosegue l'autore: «Se nell'organizzazione dei misteri di Mithra cerchiamo un apporto iranico, troviamo che tale organizzazione si basa sulle società maschili, sia religiose che militari, dell'Iran antico». E infine conclude: «Esiste un legame tra i Magi, il mitraismo e lo zervanismo».

[2] J. BIDEZ, FR. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1973². Cfr. anche J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, PUF, Paris 1962, pp. 224-243.

[3] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 201-272 [ed. orig. *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965].

[4] *Ibid.*, p. 253.

# Capitolo primo
# IL CULTO DI MITHRA NELLA COMMAGENE*

## 1. *Il Mithra ellenistico nella Commagene*

### La Commagene

Cominciamo la nostra ricerca sulla diffusione del culto di Mithra soffermandoci innanzituttto sulla Commagene, antica Provincia siriaca del regno seleucide. La Commagene, situata tra la Cilicia e l'Eufrate, ai piedi del Tauro, con capitale Samosata, venne integrata nell'Impero seleucide. Il nome *Commagene* è un adattamento greco del mesopotamico *Kummuh*. Questa regione ha una lunga tradizione culturale: la Commagene si trovava infatti ai confini tra l'Iran, la Mesopotamia, il paese degli Hurriti e quello degli Ittiti. Nel 162 a.C. il governatore della provincia, Tolomeo, si pone a capo di una rivolta e trasforma la Provincia in un regno indipendente.

Nella Provincia della Commagene, che rappresentava un *trait d'union* tra il mondo iranico e il mondo anatolico, negli ultimi decenni sono state fatte importanti scoperte relative al culto di Mithra. Vanno innanzitutto ricordati i numerosi sovrani che portano il nome teoforo *Mitridate*. Nel regno del Bosforo il re Mitridate fu designato dall'imperatore Claudio, nel 41 a.C., come successore di Tolomeo. Nel regno dei Parti troviamo Mitridate I

* *Le cult de Mithra en Commagène*, in J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 115-126.

Filelleno dal 171 al 138 a.C. e Mitridate II il Grande dal 123 all'86 a.C., colui che conquistò l'Armenia e istituì rapporti diplomatici con Roma nel 92[1].

Nella Commagene il culto di Mithra divenne un culto regale nel corso dei secoli precedenti alla nostra era. La documentazione è vasta[2]. Dörner descrive una serie di scoperte: statue, rilievi, iscrizioni. In esse ritroviamo l'incontro tra le tradizioni greche e quelle iraniche, in particolare in alcune iscrizioni e statue in cui figurano quattro nomi divini, quelli di Apollo, Mithra, Helios ed Hermes.

Sembra certo che l'iscrizione di Nemrut Daği (in cui compaiono le quattro divinità appena nominate) fu fatta incidere da Antioco I, re della Commagene dal 69 al 38 a.C.. Un bassorilievo ci mostra il dio Mithra che stringe la destra del re in segno di alleanza e di protezione. Dörner ha ritrovato ad Arsameia del Ninfeo, sulfianco meridionale di Eski-Kale, i resti di un santuario. Per alcuni si tratterebbe addirittura di un antico mitreo, il più antico tra tutti quelli conosciuti, cosa che ci ricondurrebbe ai misteri di Mithra celebrati nella Commagene nel I secolo a.C. Non lontano dai resti individuati da Dörner sorge un monumento eretto da Antioco I a gloria di suo padre Mitridate I, sul quale troviamo una allusione a Mithra. Bisogna però ricordare che Dörner stesso, così come numerosi altri studiosi, non accoglie l'ipotesi del mitreo.

Queste testimonianze del I secolo a.C. documentano soltanto il culto di Mithra come culto regale: non si tratta della celebrazione dei misteri. Significativa è la rappresentazione delle immagini in cui Mithra compare di fronte al sovrano. Si vedano la statua della *dexiosis* (il darsi la mano destra) tra Mithra e Antioco I di Commagene a Nemrut Daği (tav. VI) e quella di Mitridate Callinico nello *hierothesion* di Arsameia del Ninfeo (tav. V), «Études mithraiques», 1978. Siamo nel I secolo a.C.[3]. Queste scoperte ci hanno fatto conoscere il culto regale di Mithra nella Commagene. Si tratta del culto organizzato da re Mitridate I Callinico e da suo figlio Antioco I. I do-

[1] H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, Brill, Leiden 1973, XXXVIII tavole e una carta.

[2] FR.K. DÖRNER, *Mithras in Kommagene*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978, pp. 123-134; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran and Greece in Commagene*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., pp. 187-200.

[3] Cfr. H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen...*, cit., e FR.K. DÖRNER, *Arsameia am Nymphaios. Die Ausgrabungen im Hierothesion des Mithradates Kallinikos, von 1953-1956*, coll. «Istanbuler Forschungen» 23, Verlag Gebr. Mann, Berlin 1963.

cumenti sono di due tipi, dal momento che abbiamo le iscrizioni su stele e quelle su rocce:

– La stele di Adiyaman, che ci mostra una vera e propria riforma cultuale compiuta da Mitridate I Callinico, che si pone miticamente come discendente della dinastia persiana e di quella macedone, perfettamente nello spirito dell'ellenismo.

– La stele di Samostata: questa iscrizione, realizzata da re Antioco, figlio di Mitridate I Callinico, presenta Antioco come re divino e afferma che il sovrano ha fatto erigere le statue di Zeus-Oromasdes, di Apollo-Mithra-Helios-Hermes e di Artagnes-Eracle-Ares.

Dall'altra parte abbiamo alcuni monumenti cultuali, gli *hierothesia*, di cui dovremo parlare più a lungo.

Queste recenti e importanti scoperte gettano nuova luce sul culto del Mithra ellenistico. R. Turcan riassume così la situazione:

> Nell'Asia minore dei diadochi le dinastie di origine iranica (alcune delle quali rivendicavano una eredità achemenide) favorirono le prime contaminazioni greco-orientali che stavano aprendo la strada dell'Occidente a un mitraismo ellenizzato. Il nome teoforo Mitridate o Mitradate, assunto dai re del Ponto, d'Armenia e della Commagene, attesta che essi veneravano in Mithra il garante divino della loro autorità. Le monete di Mitridate I, re dei Parti (171-138), portano sul rovescio una figura d'arciere paragonabile all'Apollo delle tetradracme seleucidi; nell'Impero ellenizzato degli Arsacidi lo si identificava con Mithra[4].

## La testimonianza di Plutarco

*a) La Cilicia*

Nel 67 a.C. Pompeo inaugura contro i pirati che infestavano il Mediterraneo un'azione destinata a mettere fine alle loro scorrerie contro i rifornimenti di grano, inviando squadre militari in diversi settori, ma riservando a sé la Cilicia, noto covo dei pirati. La campagna ha successo: dopo tre mesi regna la calma. La Cilicia, situata nella parte sudorientale dell'Anatolia, è l'antico territorio di Kizzuwatna del periodo ittita. Dopo la fine dell'Impero ittita cade nelle mani degli Assiri, in seguito dei Cimmeri. Sotto la dominazione persiana è unita alla satrapia di Cappadocia. Alessandro la occupa entrandovi da settentrione. La Cilicia è fiancheggiata a oriente dalla catena del Tauro, luogo montagnoso e poco abitato, che rappresentava il covo

[4] R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, PUF, Paris 1968, pp. 106-107.

ideale per i pirati, i quali da oriente, attraverso la pianura e il corso dei fiumi, avevano facile accesso al mare.

*b) La notizia di Plutarco*

Nella *Vita di Pompeo* di Plutarco incontriamo un breve accenno al mitraismo. Ecco alcuni passi del ventitreesimo capitolo:

> La potenza dei pirati che nacque in Cilicia ebbe un'origine tanto più pericolosa quanto meno era nota all'inizio. I servizi che resero a Mitridate durante la sua guerra contro i Romani ne aumentarono la forza e l'audacia ... Facevano anche sacrifici barbari che erano in uso a Olimpia e celebravano misteri segreti, tra cui quelli di Mithres, conservatisi fino ai nostri giorni, che avevano fatto conoscere per primi.

Che cosa si può dedurre da questa notizia di Plutarco? Seguiamo la storia degli studi.

In *Les mystères de Mithra*[5], Fr. Cumont afferma:

> Se si presta fede a Plutarco ... i Romani sarebbero stati iniziati ai suoi misteri dai pirati di Cilicia vinti da Pompeo nel 67 a.C. Questa informazione non ha nulla di inverosimile: sappiamo, per esempio, che la comunità ebraica stabilitasi *trans Tiberim* era composta in gran parte dai discendenti dei prigionieri che lo stesso Pompeo aveva portato con sé dopo la presa di Gerusalemme (63 a.C.). Grazie a questa particolare circostanza è dunque possibile che a partire dalla fine della Repubblica il dio persiano abbia trovato alcuni fedeli nella variegata plebe della capitale. Ma confondendosi nella folla delle confraternite che praticavano riti stranieri, il piccolo gruppo dei suoi adoratori non attirava l'attenzione. Lo *yazata* partecipava così al disprezzo di cui erano oggetto gli Asiatici che lo veneravano. L'azione dei suoi seguaci sulla massa della popolazione era praticamente nulla, tanto quanto quella delle comunità buddhiste nell'Europa moderna.

Cumont, dunque, accetta il fatto che i pirati di Cilicia abbiano introdotto, nel 67 a.C., i misteri di Mithra a Roma e ipotizza che il culto sia stato sostanzialmente ignorato a Roma nelle sue prime fasi di sviluppo.

Ernest Will adotta, per interpretare questo testo, un approccio più sfumato[6]. Egli distingue due problemi: la data di formazione dei misteri e il luogo in cui si realizza questo evento. Per quanto riguarda la cronologia,

[5] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1899, 1913[3], pp. 35-36.

[6] E. WILL, *Origine et nature du mithriacisme*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques...*, cit., pp. 527-536.

Will utilizza anch'egli Plutarco, che allude all'esistenza del culto in Cilicia all'inizio del I secolo a.C., ma cita anche la testimonianza del poeta latino Stazio (Publio Papinio Stazio), nato a Napoli verso il 46 d.C., che attorno al 65 comincia a scrivere un poema epico, *La Tebaide*, portato a termine nel 90 circa. In questo poema Stazio descrive l'immagine della tauroctonia, dimostrando la penetrazione del culto a Roma alla metà del I secolo della nostra era. Questa indicazione, afferma Will, corrisponde alla realtà, dal momento che è appunto sotto i Flavi, tra il 70 e il 100 d.C., che i ritrovamenti archeologici dimostrano la diffusione del culto. Questo dato, accostato alla testimonianza di Stazio, attesta dunque la diffusione del culto di Mithra a Roma alla fine del I secolo. Will utilizza il testo di Plutarco, che ci fa risalire all'inizio del I secolo a.C., come testimonianza del lungo periodo di incubazione durante il quale ebbero luogo la guerra di Armenia di Nerone e la guerra giudaica, guerre che implicarono numerosi spostamenti di truppe da Roma all'Asia.

Il secondo problema è quello della nascita dei misteri, che, afferma Will, presuppone una regione e un'epoca in cui gli elementi persiani erano ancora vivi:

> L'Asia minore e soprattutto la sua parte orientale apparivano, alla fine dell'epoca ellenistica, particolarmente propizie. Basti ricordare, a questo proposito, i tentativi dei reucci della Commagene della stessa epoca (I secolo a.C.) di assicurare il proprio potere e il proprio prestigio richiamandosi sia alla Grecia che alla Persia: essi si fecero raffigurare faccia a faccia con Mithra. Contocinquant'anni dopo, l'ora della Persia era passata e l'Iran dei Parti non suscitava più nei Romani paura o ammirazione profonda. La verosimiglianza è dunque più favorevole al testo di Plutarco. Ma anche lo studio dell'iconografia – che è l'unica altra nostra risorsa – fornisce argomenti che vanno nella stessa direzione[7].

Will guarda dunque con molto favore alla testimonianza di Plutarco sulla presenza dei misteri di Mithra in Cilicia all'inizio del I secolo a.C., a condizione che si pensi alla Cilicia orientale, che ai suoi occhi si rivela come «la probabile culla del culto misterico», soprattutto per via delle scoperte archeologiche, delle monete, di un'iscrizione di Anazarba e della presenza dei Magi in questa regione.

E.D. Francis[8] osservava che alcuni studiosi hanno ricavato dalla notizia di Plutarco l'idea che il mitraismo avrebbe raggiunto Roma proprio gra-

[7] *Ibid.*, p. 528.

[8] E.D. Francis, *Plutarch's Mithraic Pirates*, «Mithraic Studies», I, Manchester 1975, pp. 207-210.

zie all'operazione militare di Pompeo. Ma in realtà Plutarco non fornisce la data dell'arrivo a Roma di questi misteri. E parla del rito utilizzando il generico termine *teletai*. Inoltre, afferma Francis, non è certo che Pompeo abbia portato con sé a Roma i pirati, se teniamo conto di una nota di Servio alle *Georgiche* di Virgilio, che afferma: *Pompeius enim victis piratis Cilicibus partim ibidem in Graecia, partim in Calabria agros dedit*.

Per comprendere appieno il testo di Plutarco, afferma Francis, bisogna tenere presente che con il termine *teletai* Plutarco intende riferirsi non alle origini dei misteri, bensì a un contesto del tutto tradizionale. Francis pensa che le *teletai* (riti, cerimonie di iniziazione) siano da interpretare come una sorta di patto di protezione: avremmo così un'allusione all'adozione da parte dei pirati di una *religion of robbers*, un culto di banditi che, nella versione romana, diverrà poi un culto di soldati. Questo culto di banditi si sarebbe fondato sopra un patto di fratellanza, posto sotto la protezione di Mithra. E si può ipotizzare che questi banditi stringessero il loro patto nel profondo delle grotte. Le cerimonie del patto dei banditi sarebbero evidentemente riservate agli uomini: le donne ne sono escluse. Il culto mitraico dei pirati sarebbe stato, dunque, segnato dal rispetto di un patto stretto per combattere in vista della vittoria. Quando Roma adotterà i misteri di Mithra, questi riti di iniziazione si modificheranno profondamente.

Dopo aver analizzato la notizia di Plutarco, Vermaseren[9] si rivolge allo storico Appiano, il quale ci informa, nel II secolo d.C., che furono i sopravvissuti dell'esercito sconfitto del re Mitridate Eupatore a iniziare i pirati ai misteri. Mitridate VI Eupatore, re del Ponto (111-63 a.C.), nell'88 ordinò il massacro di tutti i Romani d'Asia. Nel 66 fu definitivamente sconfitto da Pompeo sull'Eufrate. Mitridate, come indica chiaramente il suo nome, era un fedele di Mithra. Come i suoi predecessori, aveva accolto nel suo esercito soldati provenienti da ogni parte dell'Asia.

> In Cilicia, la montuosa patria dei pirati, esistono diversi monumenti dedicati a Mithra. Ad Anazarba è stato scoperto recentemente un altare dedicato a Mithra da un certo M. Aurelio, sacerdote e padre di Zeus-Helios-Mithra. Il dio era venerato anche a Tarso, la capitale, come provano alcune monete dell'imperatore Gordiano III che portano l'effigie dell'uccisore del toro[10].
>
> I pirati, ai quali a volte si erano uniti personaggi importanti, veneravano Mithra nella loro comunità. Soltanto gli uomini erano ammessi al culto. È dunque pro-

[9] M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Paris-Bruxelles 1960, p. 23.
[10] *Ibid.*

babile che, dopo la loro disfatta, i pirati abbiano portato Mithra in Italia quando Pompeo ve li trasferì[11].

Secondo Vermaseren, a Roma non abbiamo alcun monumento relativo a Mithra prima della fine del I secolo d.C. Soltanto alla fine del I secolo della nostra era Mithra comincia la sua marcia trionfale nell'Impero romano[12].

Questo primo paragrafo ci ha consentito di porre in modo chiaro il problema del Mithra ellenistico. All'inizio del secolo Cumont scriveva: «Si può affermare in generale che Mithra è sempre rimasto escluso dal mondo ellenistico». Oggi questa affermazione va presa con molta cautela, in particolare dopo le importanti scoperte della Commagene. Dobbiamo spingere più a fondo le nostre indagini e chiederci soprattutto se i documenti archeologici ed epigrafici della Commagene ci forniscono elementi capaci di documentare il passaggio dal culto regale di quella regione al culto misterico dell'Impero romano.

## 2. *Il culto regale della Commagene*

### *Hierothesion*

Incontriamo il termine *hierothesion* in diverse iscrizioni, come quelle di Karakush e di Arsameia sull'Eufrate. Il vocabolo ha un significato del tutto particolare nella Commagene. È presente anche a Nemrut Daği, sulla terrazza in cima alla montagna. Lo studio di H. Waldmann ci permette di chiarire diversi aspetti: il termine serve soltanto a designare un santuario funebre, un santuario regale in cui si rende un culto dinastico oppure un culto ai sovrani defunti e divinizzati[13].

### Lo *hierothesion* di Nemrut Daği

A Nemrut Daği avremmo così un santuario che celebra i sovrani defunti della dinastia. Mitridate I Callinico è il primo re di una nuova dinastia che fa riferimento da una parte a Dario il Grande e dall'altra ad Alessandro Magno. Due sono le serie di divinità: Mithra-Apollo e Helios-Hermes. Si tratta di una riforma cultuale di carattere sincretistico.

[11] *Ibid.*, p. 24.

[12] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, cit., p. 31.

[13] H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen...*, cit., pp. 132-141.

Waldmann pubblica il testo greco ricostruito e la traduzione tedesca del *nomos*, cioè dell'ordinanza cultuale promulgata da Antioco I[14]. Eccone alcuni dei passi principali. «Il grande re Antioco, dio, il Giusto, Epifanio, amico dei Romani e dei Greci, figlio del re Mitridate Callinico e della regina Laodicea, dea...». Il sovrano nomina gli dei ai quali consacra il suo regno: «Così, come vedi, ho eretto a questi dei immagini davvero degne: quella di Zeus Oromasdes, quelle di Apollo-Mithra-Helios-Hermes, quelle di Artagnes, Eracle, Ares...». Alla riga 123 comincia il *nomos*, la legge. Il re designa un sacerdote incaricato del culto degli dei e degli antenati divinizzati. Il giorno dell'apoteosi degli dei e del sovrano, costui deve vestirsi con abiti sacerdotali persiani; dovrà fare offerte di incenso e di piante aromatiche e deporre sugli altari cibi e brocche di vino. Tutti gli alimenti saranno distribuiti tra i presenti. Tutti gli ierodului consacrati al servizio degli dei non saranno mai ridotti in schiavitù. I villaggi consacrati a questi dei non saranno mai proprietà di nessuno. A tutti coloro che si conformeranno piamente alle decisioni del re saranno propizi gli dei di Macedonia, di Persia e della Commagene.

## Lo *hierothesion* di Arsameia del Ninfeo

Abbiamo una lunga iscrizione in cui Antioco afferma che questo *hierothesion* è stato creato da suo padre, Mitridate Callinico, per gli dei e perché vi sia deposto il suo bel corpo, passato in vita di vittoria in vittoria. Descrive poi la città di Arsameia, costruita su due collinette simili al petto di una ninfa che esce dal fiume Ninfeo. Poi ritroviamo i soliti elementi: la fondazione di un culto in onore degli dei e dei sovrani defunti, gli incarichi dei sacerdoti, degli ierodului e dei fedeli.

Un'altra lastra di pietra, spezzata ma che ha potuto essere ricostruita, porta al *recto* la *dexiosis* di Antioco con Mithra, al *verso* un'iscrizione votiva di Antioco in onore di Mithra-Helios e Apollo-Hermes. Un sacerdote è incaricato di questo culto divino. Comunque, afferma Waldmann, non si tratta di un culto misterico. Il culto viene celebrato all'aria aperta, con la folla dei fedeli che partecipa al pasto rituale. Non siamo in presenza di un culto iniziatico, ma di un culto mitraico di carattere regale e pubblico. La presenza di una grotta scavata nella roccia ha fatto pensare a un mitreo, ma in realtà essa era semplicemente la camera funeraria del sovrano. Si veda la lunga

[14] *Ibid.*, pp. 62-77.

discussione in Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen*, nella seconda parte del volume, *Die Hierothesia*[15].

Waldmann propone infine un'altra osservazione importante. L'iconografia ci mostra che Mitridate I Callinico non ha soltanto parlato di belle immagini degli dei, ma le ha anche realizzate. Lo studioso si chiede se questo culto regale della Commagene, nel quale Mithra assume un ruolo di primo piano, non sia all'origine del culto mitraico che si diffonderà nei secoli seguenti. Waldmann non risponde positivamente, a causa della mancanza di prove. Ma la questione è di un certo rilievo.

## Il culto regale della Commagene e Mithra

1. Ciò che stupisce in questo culto, afferma J. Gagé[16], è l'associazione tra sovrano e dio: il re si assicura l'uguaglianza con gli dei, come dimostra la *dexiosis*. Ciò che stupisce ulteriormente è l'equivalenza affermata tra i nomi iranici e i nomi greci delle principali divinità: Zeus = Oromasdes, Eracle = Artagnes, Helios = Hermes, Mithra = Apollo. Abbiamo qui una doppia tetrade, che si ricollega ad Ares = Eracle – Artagnes. Gagé[17] sottolinea il fatto che Mithra, «il più prossimo al re tra questi dei, è detto anche Apollo e in fondo non è realmente diverso da Helios-Hermes». C'è una tendenza al sincretismo delle entità divine. Jonas impiega il termine «teocrasia» per definire la tendenza al sincretismo nei nomi divini.

2. Il culto. Secondo Gagé, al sincretismo delle entità divine corrispondono le norme prescrittive di origine persiana imposte agli osservanti del culto. L'esame archeologico del monumento di Nemrut Daği mostra il fascio di rami (*baresman*) nella casa di Mithra. Si tratta del rituale mazdeo del culto del fuoco. Il sacerdote deve vestire l'abito persiano per gli atti di culto da celebrare in occasione delle feste. I sacerdoti godono di diversi privilegi. Nella celebrazione del sacrificio abbiamo offerte e vittime animali e infine la condivisione del pasto sacro.

3. Le motivazioni psicologiche e morali. Il documento regale di fondazione del culto del sovrano insiste sulla purezza morale dei suoi protagonisti. Il re è portatore dell'*eusebeia*, la pietà religiosa, che è una virtù regale.

[15] *Ibid.*, pp. 51-141.

[16] J. GAGÉ, *Basileia, les Césars, les Rois d'Orient et les Mages*, Les Belles Lettres, Paris 1968, pp. 144-146.

[17] *Ibid.*, p. 144.

La perennità del culto viene enunciata con enfasi. Alcuni autori hanno persino ritenuto che si trattasse di una continuazione dello zervanismo, con il culto di Zervan-Aion.

Quello che manca, però, è l'iniziazione di tipo misterico. Su questo punto Dörrie, Gagé e Waldmann sono d'accordo. Non si tratta di un culto misterico, bensì di un culto regale, un culto dei sovrani. I sacerdoti sono Magi. Ne era convinto Cumont, che collocava nella Cappadocia i Magi e li identificava con questi sacerdoti della Commagene.

Gagé, invece, non è di questa opinione: non si tratta di Magi, ma di sacerdoti nazionali, regali, ben contenti di conservare le loro rendite e i loro privilegi all'ombra di una dinastia nazionale. Questi sacerdoti erano tuttavia molto vicini ai Magi e il culto di Mithra sviluppò alcune delle dottrine che saranno riprese nei misteri mitraici successivi. L'astrologia, in ogni caso, era già presente in questo culto.

### *3. La* dexiosis *mitraica*

L'esame della documentazione archeologica della Commagene ci mostra una serie di immagini in cui il sovrano stringe la mano destra a una divinità, in particolare al dio Mithra[18].

#### La *dexiosis* della Commagene secondo Waldmann

Gli autori hanno interpretato in modo differente questa scena, che nella Commagene troviamo molto diffusa. Per alcuni si tratta di un gesto di saluto del sovrano e del dio. Ma, si chiede Waldmann, chi saluta e chi viene salutato? È il dio che saluta il re o è il re che accoglie il dio? Dörrie pensa, invece, che questa *dexiosis* sia da mettere in relazione all'astrologia: gli dei si avvicinano (come le stelle, come i pianeti) e salutano il sovrano, la stella regale.

Waldmann ritiene di trovare la spiegazione nelle righe 61-63 di Nemrut Daği. «L'antichissima dignità degli dei l'ho presa come compagna di una giovane fortuna». Antioco tratta dunque gli dei in modo attivo, associandoli alla propria sorte. È lui ad avere l'iniziativa. Va persino più lontano: asso-

[18] Cfr. H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen...*, cit., tav. VIII, stele di Selik; tav. XXI, terrazza di Nemrut Daği, la *dexiosis* re-Eracle; tav. XXII, la *dexiosis* re-Zeus e re-Mithra; tav. XXXI, Mitridate-Eracle.

cia una dignità arcaica a un elemento nuovo, come risulta dalle righe 24-27: «Quando ho ripreso la sovranità paterna ho stabilito il regno, sottomesso al mio trono sulla base della mia pietà, come residenza comune di tutti gli dei».

Waldmann insiste piuttosto su un altro fatto. Non è Antioco ad aver introdotto il culto, bensì Mitridate I Callinico, suo padre. È costui, quindi, che ha accolto nel suo regno, come residenti ufficiali, le divinità di Persia e di Macedonia. Non si tratta, per il sovrano, di prendere il posto degli dei, ma di portarli nel suo regno.

Waldmann ritiene, interpretando le iscrizioni delle stele, che il re della Commagene distingua due nature divine (*Gottum*), quella degli dei e la propria: rivendica per sé una virtù, l'*eusebeia*; utilizza per sé il termine *dikaios*, ponendosi così nell'ambito della giustizia; sottolinea il fatto che nell'esercizio delle sue funzioni ha sempre fatto la volontà degli dei; evita accuratamente ogni possibile confusione tra gli dei e se stesso; nei documenti iconografici della *dexiosis* non si pone mai nella condizione di poter essere identificato con gli dei, ma si presenta come il re divino; pone i propri santuari sotto la protezione degli dei e non sotto la propria protezione, per quanto divina.

Per Waldmann in questi casi non abbiamo a che fare con una apoteosi: la *dexiosis* non è una divinizzazione del sovrano. Il re è divino e si mostra come tale al suo popolo. In quanto re divino, nella sua epifania divina, instaura nel suo regno un nuovo culto. Questo culto è reso agli dei di Grecia e di Persia, ma con una predilezione per la teologia astrale, dal momento che le divinità astrali assumono un ruolo assai importante. In tale culto il ruolo di Mithra è centrale. Fondamentale, in ogni caso, è l'elemento della *dexiosis* tra il re e la divinità, tra il re e Mithra[19].

## *Dextrarum junctio*: la *dexiosis*

Disponiamo di una ragguardevole sintesi della nostra documentazione sulla *dexiosis* grazie a uno studio di M. Le Glay, *La dexiôsis dans les mystères de Mithra*[20]. L'autore ha analizzato la documentazione di numerosi monumenti antichi, greci e cristiani. La *dextrarum junctio* è stata interpretata in modi differenti: come simbolo della *fides* o come il gesto degli sposi che

[19] *Ibid.*, pp. 197-202.

[20] M. LE GLAY, *La dexiôsis dans les mystères de Mithra*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques*..., cit., pp. 279-304.

si uniscono in matrimonio. Oggi sappiamo che questo gesto non appartiene né al rituale né alla simbologia del matrimonio, ma è divenuto, nel mondo cristiano, *signum concordiae*.

Nell'iconografia mitraica abbiamo soprattutto due episodi raffigurati sui bassorilievi cultuali collocati intorno alla scena della tauroctonia:

– La scena dell'alleanza tra Mithra e il Sole: Mithra e il Sole si danno la mano destra, di solito al di sopra di un altare, «e questo conferisce al loro gesto un valore particolarmente sacro»[21]. «E questa *dextrarum junctio* è rappresentata con particolare frequenza tra il pannello che mostra il Sole inginocchiato ai piedi di Mithra e quello che ricorda il pasto sacro dei due personaggi»[22].

– La scena dell'apoteosi: «Quando Mithra prende posto sul carro del Sole che deve condurlo fino al soggiorno celeste degli dei, il Sole gli tende la sua destra, che il giovane dio stringe, a sua volta, con la mano destra. Questa seconda *dexiosis* non ha evidentemente lo stesso significato della prima».

I due episodi occupano un posto particolare nel mito e nella liturgia mitraici. Ciascuno di essi conclude una diversa serie iconografica: la serie breve termina con l'alleanza; la serie lunga con l'apoteosi e il banchetto, che seguono logicamente la scena dell'alleanza.

Per comprendere la *dexiosis*:

– L'importanza del giuramento nelle società antiche. Dumézil e Boyancé hanno sottolineato l'importanza della *fides*, della *devotio* e del giuramento nella società romana.

– La *pax deorum* in Occidente, la sottomissione e l'assoggettamento degli uomini agli dei è uno degli aspetti fondamentali di questa realtà.

– Il giuramento assume in tutte le religioni misteriche e iniziatiche un ruolo particolare: nel culto dionisiaco, nei culti alessandrini, l'isismo e l'osirismo.

– Nel culto di Mithra il giuramento è proprio al centro del «gesto» divino e del rito di iniziazione dei fedeli. Questo giuramento solenne, di cui parla Tertulliano, è un *sacramentum*. «Colui che partecipa al mistero imita i gesti di Mithra, che tendendo la destra secondo l'uso persiano conclude il patto e ratifica il proprio giuramento».

La mano destra detiene la potenza ed esprime la volontà. In Oriente, a Roma, nella Bibbia, la destra è simbolo di potenza e di supremazia. In Siria la simbologia della mano è il segno della presenza di Dio. Da qui l'im-

21 *Ibid.*, p. 280.

22 *Ibid.*

portanza della mano per gli dei del tuono: è la mano a reggere il fulmine. Le mani votive ritrovate in Siria rimandano al culto di Giove Dolicheno. La mano divina dispensa potenza. La mano è presente nella simbologia semitica, frigia, greca, romana e cristiana. Come in Oriente, la simbologia della potenza della mano destra si ritrova anche a Roma: potenza, protezione, benedizione.

La mano destra è segno di impegno. A Roma la mano è associata alla dea Fides. P. Boyancé ha criticato una interpretazione esclusivamente giuridica di Fides, per segnalare alcuni suoi aspetti morali, sociali e religiosi[23]. Giove è Dius Fidius, e Fides, onnipresente a Roma, risulta una sorta di complemento di Dius Fidius. Nel rito della mano velata Le Glay vede un'esigenza di purezza assoluta e di rispetto della potenza divina. Le Glay si chiede se, in definitiva, Fides non sia proprio la dea dell'impegno.

*Dextrarum junctio*: è il gesto che lega le potenze. La *fides* crea un legame, testimonia l'impegno. Boyancé ha indicato la stretta relazione tra le destre allacciate e la *fides*.

> Così, la stretta di due mani destre evocata da tanti testi e raffigurata su tanti rovesci di moneta va compresa in tutti i casi come il segno, la testimonianza di un impegno volontario e reciproco. O meglio, essa stessa crea il legame.

Molti sono gli esempi di impegno di questo genere: impegno frutto dell'accordo che risulta da un trattato tra un vincitore e un vinto; impegno di alleanza e concordia che può risultare da un trattato; impegno di accoglienza, di ospitalità; accordo di fedeltà e di omaggio; impegno suggellato da un giuramento.

Che conclusioni trarne?, si chiede Le Glay.

> Che la mano destra, essendo insieme quella della potenza e quella dell'impegno, con la *dexiosis* crea tra gli uomini legami di ogni tipo, certamente di natura giuridica e morale, ma di essenza profondamente religiosa; legami che generalmente implicano una protezione volontaria e leale da una parte e una sottomissione volontaria e leale dall'altra[24].

Così trasposta all'ambito religioso, la *dexiosis* risulta ancora più importante.

[23] P. BOYANCÉ, *Études sur la religion romaine*, École Française de Rome, Rome 1972. Cfr. *Fides et le serment*, pp. 92-103, 296, 299, 300.

[24] M. LE GLAY, *La dexiôsis...*, cit. p. 296.

## La *dexiosis* nel mitraismo

*a) Il parallelo dei culti orientali*

La *dexiosis*, segno di alleanza e di impegno. Le Glay propone la descrizione di diversi documenti. Innanzitutto la stele degli dei palmireni trovata a Roma: Aglibol, dio lunare che indossa un'uniforme militare romana, stringe la mano al dio Malakbel, dio della fertilità, in costume palmireno. Questo gesto si ritrova a Palmira e ad Apamea: Le Glay vede qui un riferimento alla fecondità, ma anche alla salvezza, con un dio che rinasce ogni anno. Sull'altare del Campidoglio, sulle quattro facce, sono visibili le quattro fasi del sole: crescita, apogeo, declino, rinascita.

La *dexiosis*, gesto di introduzione: questo è il significato della scena nel culto dionisiaco. Le Glay descrive e analizza le immagini di un altare funerario di epoca imperiale. Dioniso riporta dall'Acheronte sua madre Semele e la conduce in cielo.

> E la *dextrarum junctio* di Dioniso e di Semele mi pare dunque, sulla stele funeraria dei Musei Vaticani, evocare in realtà l'introduzione nell'aldilà beato, promesso ai misti, come normale conseguenza del loro impegno[25].

*b) La* dexiosis *mitraica*

La *dexiosis*, segno di alleanza e di impegno. Mithra, il dio tauroctono, sconfigge le forze del male. Il Sole porta rinascita e salvezza. La *dexiosis* sta dunque a significare l'alleanza, l'impegno, il patto. Siamo nel contesto della fecondità. Il pasto sacro è segno dell'alleanza in vista della fecondità.

La *dexiosis* nell'apoteosi di Mithra. Mithra sale e prende posto nel carro del Sole. È l'apoteosi, che prefigura l'accoglimento dell'iniziato. Con la *dexiosis* il Pater accoglie il nuovo iniziato, che stringe a sua volta la mano agli altri.

> La *dexiosis*, unione di due mani destre che detengono la potenza ed esprimono la volontà, da un lato suggella l'impegno definitivo del miste con la divinità, creando con il dio e tra i misti un legame fraterno e indissolubile garantito dal giuramento, e dall'altro costituisce in fin dei conti un pegno certo di salvezza[26].

In sintesi, la *dexiosis* ha il valore di un giuramento con doppio impegno: *dexiosis* come impegno di tacere sul segreto della rivelazione e come impe-

[25] *Ibid.*, p. 299.

[26] *Ibid.*, p. 300.

gno di fedeltà al contratto. È l'ingresso del miste nella milizia del dio Mithra, simbolo e garante del contratto. Il *sacramentum*, il giuramento, è di capitale importanza. Segno del giuramento e della fedeltà è il tatuaggio sacro, la *sphragis*, realizzato per mezzo di aghi acuminati. Una volta che il giuramento è prestato e l'impegno suggellato, il miste riceve la rivelazione. «Al miste il Pater dirà (i discorsi sacri)». Con questi riti si costituisce la comunità fraterna (*syndexis*, di quelli che si danno la mano) del mitreo, la comunità di coloro che sono salvati. Attorno alla *dexiosis* si svolgono così tre cerimonie liturgiche mitraiche.

In conclusione, Le Glay si domanda: «Si può constatare, nel passaggio dal rituale vedico al rituale dell'epoca imperiale romana, un arricchimento del significato e del valore della *dexiosis*?»[27]. E risponde:

> È difficile da dire. Ciò che sembra certo è che in epoca romana la *dexiosis* finisce per essere molto più che il gesto del giuramento. E che con il suo triplice significato di gesto di introduzione, di alleanza e di fratellanza, avente sia valore di *impegno*, di patto concluso con la divinità da un lato e con i misti dall'altro, e di *garanzia del segreto*, condizione primaria e fondamentale della vita comunitaria fraterna, di cui ha significato la *Inductio*, essa si trova al cuore delle relazioni che governano principalmente la natura stessa e la vita delle religioni misteriche. E, a quanto sembra, del mitraismo in particolare, dato il posto senza eguali che essa occupa nei misteri di Mithra. Innanzitutto per le relazioni che crea con la divinità, relazioni di natura complessa (di sottomissione, di omaggio, di alleanza e di mutua fiducia), sicché in questo modo l'impegno e il patto culminano nell'unione mistica dell'apoteosi. In seguito, nei rapporti di carattere giuridico e morale di segreto e di fratellanza[28].

E infine Le Glay pone una questione molto pertinente:

> Non starebbe forse in questo duplice soddisfacimento delle preoccupazioni e delle esigenze dei Romani, la cui formazione li portava a una attenzione particolare agli aspetti giuridici e le cui aspirazioni li orientavano al misticismo, una delle ragioni profonde del successo di cui godette in Occidente la religione di Mithra negli ambienti romani e romanizzati?[29]

[27] *Ibid.*, p. 302.

[28] *Ibid.*, pp. 302-303.

[29] *Ibid.*, p. 303.

## 4. *Conclusioni*

La nostra ricerca ci ha consentito, dunque, di mettere insieme una certa quantità di informazioni. Nel mondo ellenistico il dio Mithra non è sconosciuto. Le indicazioni di Plutarco su un culto mitraico di carattere iniziatico in Cilicia, nell'ambiente dei pirati, a partire dalle scoperte nella Commagene non risultano più massi erratici. Nella stessa epoca e in regioni molto vicine si parla egualmente di Mithra. Plutarco ci porta in Cilicia; le scoperte archeologiche ci portano nella Commagene. Sono scoperte importanti, poiché troviamo un culto di Mithra, culto pubblico, culto regale, con un sacerdozio e un rituale.

Questo culto pubblico e regale d'Asia minore fa riferimento a riti persiani, mazdei, a un sacerdozio che fa pensare ai Magi, dunque ai Medi, a divinità iraniche ma anche a divinità greche. L'ellenismo si manifesta, dunque, in modo netto. Mithra occupa un posto importante in questo culto regale, culto che, del resto, fa appello all'astrologia, che è presente ovunque, così come sarà presente nei misteri diffusi in Occidente. Esiste un luogo di culto, ma non sembra che si tratti di un mitreo, dal momento che i riti vengono celebrati all'aria aperta. Il santuario si chiama *hierothesion*, un termine che sembra indicare piuttosto un culto regale di carattere funerario, un culto dei sovrani. La vasta documentazione iconografica ed epigrafica scoperta nella Commagene attirerà ancora, certamente, l'attenzione degli studiosi.

Accanto alle questioni legate al culto, alle corrispondenze geografiche e cronologiche, agli elementi del rituale, ci pare rilevante la questione della *dexiosis* mitraica. Troviamo la *dexiosis* nella liturgia mitraica e nell'iconografia dei misteri di Mithra: il Sole e Mithra che si danno la destra. Nella Commagene troviamo una *dexiosis* del tutto simile: il sovrano-dio dà la destra a Mithra, che è anche Helios.

Le scoperte della Commagene, il rituale e l'iconografia della *dexiosis* sembrano dare nuovo slancio a questo ambito degli studi mitraici. In una nota pubblicata alla fine del suo articolo, Le Glay segnala una serie di pubblicazioni recenti su questi aspetti, in particolare quelle di Gonda sul dio Mitra vedico e sul significato della mano destra nel rituale vedico. Egli affronta anche il problema della *dexiosis* nella Commagene, senza tuttavia prendere personalmente posizione.

Nelle scoperte della Commagene non abbiamo forse l'anello mancante che collega il dio Mitra dell'India, il dio Mithra iranico e il dio Mithra dei misteri dell'Impero romano? Il fatto di porre la questione è forse già una risposta. Lo studio dei documenti della Commagene ci ha consentito di notare l'importanza dell'ellenizzazione del culto di Mithra. Nei documenti

dell'India avevamo visto il dio sovrano Mîthra del mondo indoiranico. Un dio sovrano che ritroviamo in Iran, dove il suo culto si conforma all'evoluzione della religione iranica. Siamo in effetti in presenza di una iranizzazione del culto, nella quale assumono evidentemente un ruolo capitale i Magi e lo zervanismo. Forse non bisogna trascurare l'importanza dei *Männerbünde*, i gruppi guerrieri specificamente iranici. Nella Commagene ci troviamo di fronte a una terza tappa del culto di Mithra: la sua ellenizzazione.

In questa tappa il culto di Mithra rimane un culto ufficiale. Diventa un culto regale, un culto dei sovrani. In questo culto troviamo tuttavia alcuni elementi religiosi, come la *dexiosis*, che saranno importanti nella quarta e ultima tappa del culto di Mithra: i misteri mitraici o la romanizzazione di Mithra.

### Bibliografia complementare

FR.K. DÖRNER, *Arsameia am Flusse Nymphaios. Eine neue kommagenische Kultstätte*, «Bibliotheca Orientalis», 9, 1952, pp. 93ss.

H. DÖRRIE, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

R. MERKELBACH, *Der kommagenische Königskult*, in ID., *Mithras*, Hain, Königstein/Ts. 1984, pp. 50-73 [tr. it. *Mitra*, coll. «Nuova Atlantide», ECIG, Genova 1998$^2$]. Cfr. anche *Bildteil*, pp. 261-395. Vasta documentazione mitraica commentata dall'autore.

TH. REINACH, *La dynastie de Commagène*, «Revue des études grecques», 3, 1890, pp. 362-380.

B. YAMAN, *Nemrut Dagi, Commagena*, Minyatür, Istanbul s.d. (edizione francese). Bella documentazione a colori. 126 pp.

# Capitolo secondo
# LE VIE DEL MITRAISMO NEL MONDO ELLENISTICO*

Franz Cumont, all'inizio del secolo scorso, aveva fornito un orientamento alla ricerca con la sua tesi della continuità di culto, dal Mithra d'Oriente a quello d'Occidente: «Tutti i riti originari che caratterizzano il culto mitraico sotto i Romani risalgono certamente alle sue origini asiatiche»[1]. E ancora:

> L'analisi degli elementi costitutivi del mitraismo mostra in qualche modo la sezione geologica di un terreno, le stratificazioni di una massa composta da fasi lentamente sovrappostesi. Il fondo di questa religione, il suo strato inferiore e primordiale, è la fede dell'antico Iran, da cui essa trae origine. Al di sopra di questo strato mazdeo si è deposto a Babilonia uno spesso sedimento, fatto di dottrine semitiche, poi in Asia minore con le credenze locali si sono aggiunti alcuni altri strati alluvionali. Infine, su questo fertile terreno è cresciuta una folta vegetazione di idee elleniche, togliendo in parte alle nostre ricerche la possibilità di capirne l'autentica natura[2].

Le ricerche mostrano che la soluzione non è così semplice. Esistono, comunque, alcuni punti fermi posti dalle scoperte recenti. Essi, che costituiscono soltanto dei punti di demarcazione, ci mostrano in primo luogo che esiste una relazione tra il Mithra indiano, quello iranico e quello mediterraneo.

* *Le routes du mithraicisme dans le monde hellenistique*, in J. Ries, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 96-106.

[1] Fr. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1899, 1913[3], pp. 27-28.

[2] *Ibid.*, p. 27.

## 1. *Mithra nell'Iran orientale (250 d.C.)*

L'iscrizione di Kanishka, a Surkh-Kotal, è un documento che ci segnala la presenza del culto di Mithra, intorno al 250 della nostra era, nell'Iran orientale[3]. Proponiamo qui la traduzione delle colonne VIII-IXa, condotta a partire dalla versione di Humbach:

> Signore, figlio di Kozgaska, signore, padrone di casa prodigo con l'ospite,
> signore, condottiero che cavalca gli elefanti, signore dei sudditi,
> sovrano premuroso, capo della bevanda d'ebbrezza, segnato dallo spirito,
> signore che ha il senso di Mithra, signore, supremo figlio di Mithra.
>
> Dio che ha il senso di Mithra[4].

L'iscrizione fu scoperta dalla delegazione archeologica francese in Afghanistan il 6 maggio 1957. Il testo è in greco, con parole come *bago*, «dio», in iranico. Questo documento appartiene alla civiltà Kusana, fiorita nell'Iran orientale del II secolo d.C. Il nome di *Kanishka* è presente due volte nel testo, in cui compare anche il nome del dio Mihro, cioè Mithra. Kanishka è un noto simpatizzante del buddhismo, ma onora anche un pantheon iranico di cui fa parte Mithra[5]. L'iscrizione, metrica, presenta 25 righe in *scriptio continua*.

Contemporaneamente all'iscrizione, a Surk-Kotal furono scoperti un tempio centrale (A) e poi un tempio più piccolo (B) e una grande scalinata che conduce al tempio centrale presso il quale si trovava l'iscrizione. Secondo Schlumberger, nel grande tempio è presente un altare del fuoco qua-

[3] A. MARICQ, *La grande inscription de Kaniska et l'Etéo-Tokharien, l'ancienne langue de la Bactriane*, «Journal Asiatique», 246, 1958, pp. 345-440; W.B. HENNING, *The Bactrian Inscription*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 23, 1960, pp. 47-55; H. HUMBACH, *Die Kaniška-Inschrift von Surkh-Kotal. Ein Zeugnis des jüngeren Mithraismus aus Iran*, Harrassowitz, Wiesbaden 1960, 67 pp.; R. GÖBL, *Die drei Versionen der Kaniska-Inschrift von Surkh-Kotal*, coll. «Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse – Denkschriften», Bohlaus, Wien 1965, 24 pp. (uno studio che mostra come sono state elaborate le tre versioni).

[4] «Du Herrscher, Du Sohn des Kozgaska, Du Herrscher, Du dem Gaste spendender Wirt / Du Herrscher, Du elefantenreitender Heerführer, Du Herr der Untertanen, / Du fürsorglicher Gebieter, Du Häuptling des Rauschtranks, Du vom Geist Gezeichneter, / Du Herrscher, Du mit dem Sinn des Mithra, / Du Herrscher, Du Hoher Mithra-Sohn. // Gott, o Du mit dem Sinn des Mithra» (*Mithra*, in H. HUMBACH, *Die Kaniška-Inschrift*..., cit., testo annesso al volume).

[5] *Ibid.*, p. 9.

drangolare: si tratterebbe della sede del fuoco sacro, del santuario del culto imperiale[6]. Accanto al culto del fuoco ritroviamo il culto in onore di Mithra, *Trankopfer zu Ehren des Gottes Mithra*, dice Humbach[7].

Humbach conclude che fu Kanishka a costruire il grande tempio, celebrandovi egli stesso il sacrificio. Al termine della sua analisi, lo studioso propone alcune conclusioni di fondamentale importanza per il culto di Mithra.

La presenza del termine *deivo* (indoeuropeo *daiva*, vedico *deva*, «dio») è di enorme rilievo: *Dio che ha il senso di Mithra!* Il termine *deivo* mantiene ancora il suo antico senso indoeuropeo di «dio». Tra gli Iranici, nello zoroastrismo, *deva* è divenuto un termine peggiorativo, giacché finisce per valere «demone». A partire dalla riforma di Zarathustra, è invece il termine *ahura* che ha preso il significato di «dio buono».

Il culto rivolto a Mithra da Kanishka, celebrato in un tempio ellenistico del II secolo della nostra era, ha tutti i tratti della religione iranica arcaica, non ancora toccata dalla riforma di Zarathustra. Perciò, afferma Humbach, abbiamo qui la presenza di antichi riferimenti iranici e persino indiani: oltre agli inni di Zarathustra abbiamo a che fare con gli inni vedici. Siamo del resto prossimi al culto antico del *soma-haoma.*

Humbach fa inoltre notare che Alessandro Magno era considerato figlio sia di Filippo di Macedonia che del dio Ammone. E nel nostro testo Kanishka è presentato come figlio di Kozgaska e del dio Mithra: *Signore, figlio di Kozgaska ... signore ... supremo figlio di Mithra*. Due considerazioni propone Humbach a questo proposito: in primo luogo, l'influsso della tradizione relativa ad Alessandro, per cui il sovrano è considerato figlio del proprio padre e insieme figlio di un dio. L'influenza di Alessandro si mantiene dunque a cinque secoli dal suo passaggio. La seconda osservazione è assai rilevante sul piano cronologico: esistono due Kanishka. Kanishka figlio di Kagazka non va confuso con Kanishka figlio di Vajheska, un secondo Kanishka più tardo. Qui abbiamo a che fare con il grande Kanishka, colui che troviamo sulle monete dell'Impero Kusana. È il grande Kanishka, l'amico del buddhismo, colui che ha elevato un tempio in onore del dio Mithra nel II secolo della nostra era. Egli rappresenta la sopravvivenza di una tradizione religiosa molto antica, che ci riporta agli inni vedici: da qui la permanenza del Mithra vedico.

[6] D. SCHLUMBERGER, *Le temple de Surkh Kotal en Bactriane*, «Journal Asiatique», 240, 1952, p. 451.

[7] H. HUMBACH, *Die Kaniška-Inschrift...*, cit., p. 54.

### Nota a proposito di questa iscrizione: le conclusioni di Göbl

Bisogna precisare che disponiamo di tre diversi blocchi di pietra che riportano il medesimo testo. Nel 1961 Benveniste[8] conclude che le tre versioni derivano l'una dall'altra: da A deriva B e poi da questa deriva M. Göbl, invece, nel 1965, al termine di un'analisi molto minuziosa, mostra che le tre versioni sono contemporanee, perché paleograficamente presentano la stessa forma delle lettere[9]. Lo studio mostra (cosa alquanto rara) le modalità con cui lavorarono i lapicidi. M sarebbe la redazione definitiva, mentre B e A sono semplici schizzi, abbozzi che non sono stati distrutti. Le pietre rimasero nella zona e vennero utilizzate per altri scopi. Il blocco M, un monolite, fu lavorato definitivamente dai lapicidi che avevano fatto i loro tentativi su altri blocchi, B e A.

La data è l'anno 31 dell'era di Kanishka. Secondo Göbl, l'anno 1 dell'era di Kanishka è da collocare intorno al 225 d.C. L'iscrizione in questione sarebbe dunque del 260-261 d.C. Questo significa che non siamo lontani dalla grande iscrizione di Sapore a Naqsh-e Rostam. Göbl, in una nota finale del suo articolo, mette in luce come Kanishka fosse dunque molto favorevole al culto di Mithra. Il documento ci mostra che nella stessa epoca in cui Mani predicava la sua religione il culto di Mithra era celebrato nel regno Kusana, in un tempio «sede del fuoco e santuario del culto imperiale».

## 2. *Le strade antiche del mitraismo*

Una tesi proposta da autori scandinavi rifiuta il passaggio di Mithra dall'Iran a Roma e ritiene invece di individuare nelle Province danubiane l'origine del culto diffuso nell'Impero romano.

### Mondo romano e mondo iranico

Nel suo studio *The routes of Early Mithraism*, Per Beskow riprende la tesi di Stig Wikander, che nelle sue *Études sur les mystères de Mithra* sosteneva che i misteri romani di Mithra fossero nati nelle regioni del Danubio e non siano dunque da collegare con il culto del Mithra iranico[10]. Questa di-

[8] E. BENVENISTE, *Inscriptions de Bactriane*, «Journal Asiatique», 249, 1961, pp. 113-152.

[9] R. GÖBL, *Die drei Versionen...*, cit.

[10] P. BESKOW, *The Routes of Early Mithraism*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta

stinzione tra Mithras (o Mithres) nel greco d'Occidente e il Mithra iranico, considerati due divinità differenti, aveva creato non poca resistenza tra gli studiosi. Beskow riprende la distinzione fondandola su nuove prove:

– Il culto di Mithra in Iran e nelle regioni vicine ha la natura di un sistema religioso ufficiale.

– I misteri di Mithra in Occidente hanno invece l'aspetto di comunità religiose private, senza la minima relazione con il mondo dell'Iran: nessuna traccia di nomi iranici o di nomi teofori. Se gli Egizi e i Siriani portarono le loro divinità a Roma, questo avvenne a causa del grande numero di cittadini di questi paesi presenti nell'Impero. Ma questo non è affatto il caso dell'Iran. La presenza di alcuni nomi di lontana reminiscenza iranica, come *Nama*, *Nabarze*, *Cautes*, *Cautopates*, conferma la rarità dei vocaboli iranici nei misteri di Mithra.

– Le scene mitologiche dei misteri diffusi in Occidente sono assenti in Iran: la tauroctonia, i portatori di torce, la grotta sono tutti elementi inesistenti in Iran. Beskow, inoltre, non è d'accordo né con Cumont, né con Vermaseren, che mescolano i documenti iconografici d'Iran e d'Occidente come se si trattasse dello stesso culto.

– Il mitreo di Dura Europos è stato considerato l'anello di congiunzione tra Oriente e Occidente. Beskow pensa invece che tale mitreo sia troppo tardo per costituire un documento autorevole. L'iconografia misterica di Dura Europos è occidentale perché le truppe di stanza a Palmira provenivano dalle frontiere danubiane. Furono queste a portare i misteri a Palmira. Sulla base dei diversi documenti, afferma Beskow, si tratta della medesima conclusione a cui giunge Francis nel suo *Mithraic Graffiti from Dura-Europos*, in cui peraltro sono messi in luce anche alcuni elementi orientali: gli influssi partici, la presenza dei Magi[11].

## Le origini del mitraismo

### *a) Il problema dell'iconografia*

Beskow è piuttosto cauto a proposito dell'uso dell'iconografia come metodo per stabilire le origini del mitraismo. Le immagini dipendono evidentemente dalle scuole e dalle tradizioni iconografiche. Tutti i monumenti, del

Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi/Brill, Téhéran-Liège 1978, pp. 7-18; ST. WIKANDER, *Études sur les mystères de Mithra*, Vetenskaps-Societeten i Lund, Årsbok 1950, pp. 5-46.

[11] E.D. FRANCIS, *Mithraic Graffiti from Dura-Europos*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. II, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 424-445.

resto, sono posteriori alla nascita e allo sviluppo del culto. Gli artisti e gli scultori non hanno necessariamente seguito le stesse strade del culto.

*b) Le iscrizioni*

Per questa ragione Beskow preferisce basarsi sull'epigrafia. Le iscrizioni, ai suoi occhi, offrono maggiori certezze rispetto ai monumenti. Le figure a testa di leone sono frequenti in Italia ma rare nella regione danubiana, come dimostra lo studio di Hinnells, *Reflections on the lion-headed Figure in Mithraism*[12]. I sette gradi dell'iniziazione sono presenti a Dura Europos, ma soprattutto a Roma.

## Le aree di interesse

*a) La Pannonia, regione danubiana*

Era in particolare la regione dei Daci e degli Illiri (Austria-Ungheria). Vi troviamo soprattutto la grotta in cui nasce Mithra: la *petra genitrix*. Egli è il dio *genitor luminis*, *fons perennis*. I motivi della grotta, dell'acqua e della luce sono specifici della Pannonia, della Dalmazia e della Dacia. Secondo Beskow, se li ritroviamo a Roma è perché fu la Pannonia ad averli trasmessi alla capitale. Beskow sottolinea così l'influsso religioso centripeto delle Province romane. Anche i termini *Nabarze*, *Cautes*, *Cautopates* sono particolarmente presenti in Pannonia e in Italia.

Tutto questo dimostra, almeno allo stato attuale della nostra documentazione, che la Pannonia era ciò che Baskow chiama *an important and creative centre for the mysteries of Mithras*[13].

*b) La Siria (Dura Europos)*

Anche qui possiamo segnalare un punto di contatto tra Dura Europos e Roma-Ostia. L'elemento fondamentale è la serie dei sette gradi dell'iniziazione. I mosaici di Ostia sono a questo proposito eloquenti. I sette gradi non compaiono in Pannonia, a eccezione di *pater* e *leo*. I gradi *corax*, *nymphus*, *heliodromos* sono invece di origine greca. Incontriamo gruppi di fedeli di Mithra di origine greca a Roma (Santa Prisca) e a Ostia, gruppi che ebbero un ruolo centrale nella trasmissione della dottrina dei sette gradi. Per

[12] J.R. HINNELLS, *Reflections on the lion-headed Figure in Mithraism*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Monumentum H.S. Nyberg*, «Acta Iranica» 7, Brill, Leiden 1975, pp. 333-369.

[13] P. BESKOW, *The Routes...*, cit., p. 11.

Beskow la dottrina dei sette gradi sarebbe una creazione siriaca, giunta infine a Roma e a Ostia.

Anche la Siria, dunque, sarebbe stata, insieme alla Pannonia, un centro di origine dei misteri di Mithra.

*c) La diffusione a partire da questi due centri*

Per Beskow non si deve pensare che questi due centri di diffusione abbiano sovrapposto o amalgamato le loro dottrine, dal momento che ogni centro fu autonomamente e a suo modo un propagatore dei misteri. Prova ne è che non troviamo mai le due tradizioni mescolate in uno stesso mitreo.

Gli elementi più antichi si trovano in Mesia, l'antica Tracia (attuale Bulgaria), verso il 100 a.C. Avremmo, a partire da qui, l'irradiazione del culto lungo il Danubio e, con il movimento delle legioni, il suo trasferimento in Siria. A partire dalla Mesia e dal Danubio, dunque, secondo Beskow e Wikander, i misteri di Mithra passarono in Siria.

### L'origine dei misteri di Mithra

1. Plutarco sosteneva che i pirati di Cilicia (nella parte sudorientale dell'Anatolia) avessero portato i misteri di Mithra a Roma. Beskow pensa che sia accaduto l'opposto, attraverso i vari movimenti di truppe.

2. Alcuni hanno pensato che il re Tiridate abbia portato i misteri a Roma nel 66, nel corso della sua visita a Nerone. Beskow sostiene che i documenti ci mostrano Tiridate come un sostenitore della religione iranica, tra l'altro accompagnato dai Magi, ma niente prova che questi elementi appartengano davvero al culto di Mithra. I misteri, del resto, non nacquero all'interno della corte di Roma, bensì tra le fila dei soldati.

3. Si è anche insistito sul ruolo ricoperto dalla *legio* XV *Apollinaris* nella trasmissione dei misteri. È la tesi di C.M. Daniels, *The role of the Roman army in the spread and practice of Mithraism*[14]. Beskow è molto scettico sul numero di iniziati all'interno di questa legione.

4. La tesi di Beskow. La presenza – tra l'altro assai precoce – del culto di Mithra alle foci del Danubio ci spinge a volgere lo sguardo al Mar Nero e

[14] C.M. DANIELS, *The role of the Roman Army in the Spread and Practice of Mithraism*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies*, vol. II, cit., pp. 249-274.

all'epoca del regno del Bosforo fondato da Mitridate Eupatore, re del Ponto, nel 110 a.C. circa. Il regno del Bosforo cade progressivamente sotto la dominazione romana. È composto da Traci, Sarmati, Sciti e Greci. Non manca l'elemento iranico: ne sono prova i nomi, gli abiti e le armi.

Quali dati fanno pensare a una presenza del culto di Mithra in questo territorio? Alcune monete, in particolare di Mitridate, in cui il sovrano indossa un berretto frigio e alcuni altri elementi che paiono di origine iranica; cinque «terrecotte» che rappresentano una tauroctonia e che Cumont e Vermaseren identificano come mitraiche[15]. Si tratta di statuette provenienti da Panticapea: un adolescente, in costume asiatico, che sacrifica un toro. Avremmo così a che fare con il Mithra tauroctono. Le cinque statuette attestano dunque la presenza del culto di Mithra nella regione del Bosforo. «Esse – affermano Blawatsky e Kochelenko – riproducono la scena del sacrificio del toro, cioè il momento principale del dramma cosmico, che si riflette nell'atto rituale dei misteri di Mithra»[16]. Questi documenti si datano alla fine del II o all'inizio del I secolo a.C., il che ci porta a pensare che il culto di Mithra fosse penetrato nel Bosforo sotto il regno di Mitridate Eupatore.

Qui si innesta il problema dei *thiasoi* o *synodoi* delle società maschili, che formavano delle «comunità» ben distinte dalle città greche. Si tratta di società di militari, soprattutto membri dell'aristocrazia, che si ritrovavano sotto la protezione delle divinità orientali: divinità solari, divinità asiatiche e in particolare il dio Mithra. Sono gruppi esoterici di 15-20 persone, i cui membri si chiamavano *adelphoi* ed erano guidati da un *pater*. Wikander e Widengren mettono questi gruppi in relazione con i *Männerbünde*, i gruppi guerrieri dell'Iran.

A metà del I secolo a.C. le truppe romane arrivano in Crimea. Nel 66 a.C. più di tremila soldati romani sono stanziati nel territorio del Bosforo. Queste truppe provengono dalla Mesia e ritornano in seguito in Mesia per fortificare le frontiere danubiane. Qui, afferma Beskow, va individuata la possibilità di un contatto tra la cultura iranica e i misteri di Mithra danubiani. Non si tratterebbe di una dottrina precisa, ma soltanto di un modello. A contatto con i *thiasoi* del Bosforo i soldati romani vengono iniziati a un modello di società militare che pratica un culto misterico. Al centro del culto di questi soldati c'è Mithra, il dio iranico. Di ritorno sul Danubio, i solda-

[15] W. BLAWATSKY, G. KOCHELENKO, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*, Brill, Leiden 1966.

[16] *Ibid.*, p. 16.

ti sviluppano le loro associazioni, ma sul modello che hanno conosciuto nel territorio del Bosforo: i gruppi sono esclusivamente militari, simili a club di ufficiali; la loro lingua è il latino, la lingua delle legioni; il modello di base è ancora il culto di Mithra.

All'inizio del II secolo della nostra era entra nelle legioni un certo numero di soldati greci. Con loro penetra nell'esercito romano la lingua greca. A partire da quest'epoca, grazie all'invio dei soldati romani in Siria, i misteri di Mithra, dapprima insediatisi sul Danubio, vengono esportati in Siria e la terminologia latina viene tradotta in greco.

### *3. Mithra sotto gli Arsacidi*

Siamo ora nel periodo partico, durante il quale gli Arsacidi regnano sull'Iran, dal 250 a.C. fino a circa il 227 d.C. Ciò che ci interessa sapere è quale posto ha potuto occupare il culto di Mithra in questo periodo della storia iranica, periodo su cui abbiamo poche informazioni.

#### I Magi

Widengren ha cercato di fare luce sul periodo partico[17] partendo dall'Armenia e dall'Asia minore, sulle quali le notizie non mancano. Dopo il passaggio di Alessandro in Asia minore vengono nominati alcuni sacerdoti iranici, alcuni dei quali erano già presenti sotto gli Achemenidi. La scoperta, nella Cappadocia, di alcuni altari del fuoco appare in questo senso significativa. Si tratta dei Magi, sacerdoti del fuoco *pyraitoi*, i *frātadār*, portatori del fuoco. I *pyraitoi* sono i Magi, una classe sacerdotale. *Pyraitoi*, «sacerdoti del fuoco», sarebbe dunque sinonimo di «Magi». Si tratta degli eredi dei Magi del periodo dei Medi. In aramaico sono detti *megasē*. A Dura Europos troviamo in un'iscrizione che nomina *Nama-Maximus-Magus*.

#### I sacerdoti di Mithra

Nell'ambito della controversia antimanichea, gli *Acta Archelai* – un documento del 325 d.C. circa – parla di Mani come *sacerdos Mithrae*. A Farasha, in Cappadocia, una iscrizione recita: «Ho compiuto per Mithra il rito

[17] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, pp. 201-272 [orig. *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965].

magico del sacrificio». Altro dettaglio: il re armeno Tiridate, un Arsacide, aveva come sacerdoti di corte due Magi e venerava Mithra. Un testo babilonese ci parla di un Mago, di nome Mitraborzane, che celebra riti abbigliato alla moda dei Medi.

Uno dei termini che significano «tempio» è *mihryān*, in armeno *mehean*. Il vocabolo vale propriamente «mitreo» e perciò dimostra l'importanza del culto di Mithra tra i Parti. In Armenia, del resto, si sono conservate importanti tradizioni mitraiche. Tutto ciò rende evidente che Mithra è al centro dell'escatologia e dell'apocalittica partica, in particolare a Siz (Gazaca) in Azerbaigian (la Media Atropatene). La scoperta di templi non fa che confermare questa tesi. Notiamo che Widengren non accetta la tesi di Wikander-Beskow secondo cui il culto latino (occidentale) di Mithra sarebbe nato nelle province del Danubio. Per Widengren il culto viene invece dall'Iran.

L'importanza del culto di Mithra risulta evidente all'epoca in cui i re del Ponto e della Commagene si chiamavano *Mithradātēs*, «dati da Mithra». Questi nomi teofori si moltiplicarono nel periodo partico, per cui dobbiamo concludere che durante gli ultimi secoli del millennio che precede la nostra era il culto e il nome di Mithra erano assai diffusi nell'Iran nordoccidentale, in Asia minore e nel Vicino Oriente. Nelle dinastie e nelle classi sacerdotali incontriamo, dunque, numerosi sacerdoti del culto di Mithra e molti nomi teofori. Widengren aggiunge che il mitraismo sembra essere particolarmente diffuso nell'ambiente militare.

## Gli elementi di rilievo durante il periodo partico

Nel periodo partico la religione iranica sembra aver esercitato un influsso molto profondo in direzione dell'Occidente. In questo periodo Ecbatana diventa la residenza estiva dei sovrani dei Parti e la Media diviene la provincia principale. I Magi sono presenti alla corte di Tiridate.

Tutto ciò spinge Widengren a contestare la tesi di Wikander, ripresa da Beskow, secondo cui il mitraismo di Roma non verrebbe dall'Iran partico bensì dal Danubio. Il Mithra dei misteri romani non corrisponderebbe al dio Mithra dell'Iran. Ora, afferma Widengren, tutti gli autori classici hanno parlato di *persica mysteria*. Si sarebbero dunque tutti ingannati sull'origine di questi misteri?

D'altronde, afferma Widengren, troviamo in Occidente e in Iran uno stesso lessico mitraico, che è precisamente iranico: i termini di culto sembrano essere un elemento rilevante dell'eredità mitraica. Si tratta di vocaboli come *nabarza*, «invincibile», o *nama*, il termine di lode con cui il miste celebrava il suo dio.

Ogni volta che ne ha l'occasione, Widengren insiste sui *Männerbünde* iranici, gruppi cultuali di guerrieri in cui il dio Mithra occupava un posto importante. È stato Wikander a mettere per primo l'accento su questi gruppi, queste «società maschili», «società segrete di tipo cultuale»[18]. Questi gruppi di guerrieri celebravano certi riti di iniziazione incentrati sul combattimento contro il drago. Ora, in epoca partica Mithra svolge un ruolo centrale in questi riti. È qui, nel periodo partico, che la componente militare del culto di Mithra assume tutto il suo significato. Agli occhi di Widengren l'incontro tra Mithra e le società di guerrieri rappresenta un elemento essenziale del culto mitraico per i secoli che precedono la nostra era. Nel periodo partico, in particolare nelle regioni settentrionali dell'Iran, il motivo del drago diviene di enorme rilevanza. Nell'esercito dei Parti c'era del resto davvero un reggimento di «draghi»: sul suo stendardo era rappresentato un drago e la stessa immagine era riprodotta sull'elmo dei giovani guerrieri.

Mithra, a questo punto, assume un ruolo decisivo nel combattimento contro il male: diventa l'uccisore del drago. Widengren ritiene che l'origine dei misteri di Mihra vada individuata nelle società di culto dei guerrieri, che diventeranno centrali nel mondo romano. I misteri di Mithra avrebbero dunque primariamente ed essenzialmente origine nei miti dei Marut che combattono contro i loro nemici. Su questi miti si fondano in Iran i riti della lotta contro il drago e i riti di fecondità dei gruppi di guerrieri. E Mithra è il protettore di queste confraternite, in quanto è colui che conferisce forza e vigore ai guerrieri.

I riti di iniziazione erano molto duri. Da questo quadro deriverebbero, secondo Widengren, i sette gradi dei misteri di Mithra a Roma, e in particolare i nomi di *miles*, o *stratiōtēs*, per indicare il terzo grado iniziatico. Widengren riconosce a Roma non pochi elementi dell'organizzazione militare iranica. Secondo questo autore, l'origine dei misteri di Mithra, che eserciteranno un enorme influsso sulla vita delle legioni romane, va cercata nel culto militare di queste confraternite di guerrieri, particolarmente fiorenti in epoca partica.

> Nell'*Avesta*, e nella misura in cui essa è di tipo militare, questa organizzazione si chiama *haēnā*; in India è *senā*, termine che significa non soltanto «esercito», ma anche «gruppo di membri della società maschile»[19].

[18] ST. WIKANDER, *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Ohlsson, Lund 1938.

[19] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, cit., p. 41.

«Queste società maschili non hanno soltanto caratteri militari», ma anche caratteri che potremmo dire terroristici, soprattutto in Iran. A questi si aggiunge una dimensione politica, legata al feudalesimo (che in Iran aveva un ruolo molto importante) e al seguito del re. Sull'aspetto religioso di queste organizzazioni Widengren osserva:

> Esse erano dunque incentrate su divinità come Vayu e Mithra, i quali in Iran rappresentavano tutti gli dei, rappresentavano in una certa misura la seconda funzione sociale, la funzione guerriera ... In epoca relativamente recente esse erano costituite in buona parte, anche se forse non esclusivamente, da militari di origine nobile: tutto ciò fa pensare che abbiamo a che fare con un tipo di religione caratteristica dei guerrieri iranici. Oltre che in epoca partica, comunità maschili della stessa natura appaiono presenti anche nell'Iran nordoccidentale e in Armenia (allora province dell'Impero dei Parti): risulta verosimile che i Parti abbiano portato in tali territori questa particolare forma della loro religione e che essa costituisca, dunque, una eredità della parte orientale dell'Iran. Poiché Mithra è collocato in primo piano sia in queste società maschili che nelle province in questione, è del tutto ragionevole chiederci se la maggiore diffusione del suo culto verso occidente non sia legata all'espansione militare dell'Iran[20].

## L'eredità cultuale iranica del mitraismo

Widengren ritiene che la tesi di Wikander sull'origine danubiana del mitraismo occidentale sia da scartare, per difficoltà cronologiche, contraddizioni interne, ecc.[21].

### *a) Il lessico cultuale*

A Roma si coglie con evidenza una eredità cultuale iranica: il nome del dio, i termini del culto, l'organizzazione simile a quella dei gruppi militari iranici, i sacerdoti-Magi. Tutto questo ci dice che erano presenti a Roma una dottrina e un rituale identici a quelli che abbiamo incontrato in Iran. I misteri non a caso hanno preso il nome di *persica mysteria*. Troviamo in particolare a Roma i termini *nabarza*, «invincibile», e *nama*, epiteto di lode indirizzato a Mithra.

[20] *Ibid.*, p. 43; Id., *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, «Numen», 1, 1954, pp. 16-83; 2, 1955, pp. 46-134.

[21] *Ibid.*, pp. 94-97.

*b)* Petra genitrix*: la grotta mitraica*

Il culto conserva numerosi elementi di origine iranica. È il caso della grotta in cui nasce Mithra. La nozione di *petra genitrix* si trova anche nel folklore caucasico, in particolare in quello degli Osseti. Dumézil ha trattato questi argomenti con scritti di grande interesse. Widengren propone alcune distinzioni: si tratterebbe in questo caso di un nucleo originario di provenienza iranica settentrionale: la patria dei misteri di Mithra si dovrebbe collocare alle frontiere tra l'Iran, il Caucaso e l'Armenia. Ma già per Loisy la grotta ha un ruolo di grande rilievo e ci indica una origine iranica.

> I santuari di Mithra – egli scrive – sono per definizione delle caverne (*spelaeum, specus, spelunca, antrum*). Ne hanno il nome e vogliono conservarne il carattere, la forma, le proporzioni. Sono grotte naturali, cavità alle quali si adatta una costruzione, oppure cave, o anche edifici che non sono mai grandi e la cui parte principale è sempre una cripta, una camera con soffitto a volta, che rappresenta – così si dice – il firmamento, ma che è, che resta, che continua a chiamarsi antro, grotta; il che significa che il tempio vuole essere ancora l'antro roccioso che fu il primo santuario di Mithra. È un elemento che risale ai più antichi luoghi templari della religione iranica[22].

*c) Il sacrificio del toro*

Anche questo tipo di sacrificio mostra un'origine indoiranica. Il sacrificio del toro è sopravvissuto in Iran, e proprio legato al nome di Mithra. La tradizione avestica ha conservato la leggenda, collocata alle origini del mondo, del toro immolato da cui nascono le piante. La festa di Capodanno porta il nome di *Mithrakāna*. In Armenia essa diventa la festa dell'uccisione del drago.

L'iconografia del culto di Mithra ci conduce in Iran. In essa troviamo il dio a cavallo, nell'aspetto di un dio dinastico. E alcuni animali riprodotti nei bassorilievi dei mitrei, come il serpente e il lupo, ci orientano anch'essi verso l'Iran nordoccidentale.

Widengren insiste su questa eredità cultuale e religiosa. I misteri di Mithra che troveremo a Roma e in Occidente mostrano, in definitiva, una grande quantità di dettagli che si spiegano soltanto con il loro paese d'origine, l'Iran.

22 A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Nourry, Paris 1914, pp. 167-168.

## *5. Le idee religiose iraniche nell'età dei Parti*

Anche il contesto socio-culturale e religioso del periodo partico è da prendere in considerazione. Già sotto gli Achemenidi l'Iran aveva potuto esportare molti elementi del suo bagaglio culturale: questa esportazione si intensificherà all'indomani della conquista di Alessandro.

Per individuare le prove dell'influsso delle idee iraniche sul Vicino Oriente, afferma Widengren, dobbiamo considerare alcuni movimenti religiosi: lo gnosticismo, il mandeismo, il manicheismo. D'altra parte anche le sette battiste giudeo-cristiane penetreranno a loro volta in Iran. Ci fu dunque una grande circolazione di idee religiose.

### L'importanza dei Mandei

Widengren richiama l'attenzione sopra un nuovo testo, pubblicato dalla Drower nel 1953[23]. Compare in esso una tradizione mitica e geografica che pone i Mandei in relazione al paese dei Medi: si parla infatti di una montagna bianca, Parvan, la montagna degli dei.

Ma Mandei e Parti, del resto, sono tra loro in relazione diretta. Il re dei Parti Ardavan diventa un eroe per i Mandei. E molte sono le parole partiche che troviamo nella letteratura mandea. Ciò porta Widengren a pensare che i Mandei avessero subito forti influssi iranici, il che dimostra, in definitiva, la diffusione del pensiero religioso iranico all'epoca dei Parti.

## *6. Conclusioni*

1. Questo capitolo ci ha permesso di seguire Mithra nel momento in cui il suo culto passa in Occidente, favorito dall'ecumenismo religioso prodotto dalla spedizione di Alessandro. Si tratta di cogliere in questo passaggio le trasformazioni del dio nel momento dell'incontro religioso tra Oriente e Occidente. È un punto di grande rilievo per la comprensione dei misteri di Mithra nell'Impero romano.

2. L'importanza del problema. La questione posta è di grande rilevanza: il culto occidentale di Mithra, cioè i misteri di Mithra, è di origine irani-

[23] E.S. DROWER, *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*, «Numen», 2, 1955, pp. 96-98.

ca? Il nostro studio ci ha consentito di notare che all'inizio dell'era cristiana troviamo in Iran alcuni elementi che mostrano in modo evidente la permanenza del Mitra vedico in terra iranica. Dall'altra parte abbiamo la tesi Wikander-Beskov, secondo la quale l'origine dei misteri di Mithra va invece collocata sulle rive del Danubio, nell'ambiente delle legioni romane. A partire dal Danubio i misteri di Mithra, grazie alle legioni romane, si sarebbero diffusi in tutto l'Impero, nel mondo latino, in quello greco, in quello siriaco. E comunque questi misteri sarebbero nati dal contatto tra i soldati romani e i *thiasoi* del Bosforo, di ispirazione iranica. I soldati romani, alla ricerca di un culto religioso, incontrano il culto di Mithra nella regione del Bosforo e costruiscono sulla base del modello iranico il proprio culto misterico, culto militare, culto latino, che portano dapprima nelle regioni danubiane, da dove poi si diffonde fino a Roma. Tale culto passa al mondo greco e alla Siria, grazie ai soldati greci delle legioni romane, soltanto nel II secolo della nostra era.

3. Il culto di Mithra sotto i Parti. Questa tesi ci ha condotto a esaminare più da vicino il culto di Mithra in epoca partica al momento dell'ellenizzazione. Un primo esame è dedicato alle vestigia del culto sotto gli Arsacidi. Vediamo che i Magi, la classe sacerdotale meda, sono i sacerdoti del culto di Mithra, che pare estendersi sempre di più. Ci troviamo in presenza di un importante lessico iranico, che ritroviamo a Roma, il che è già di per sé un dato di primo piano. Sotto gli Arsacidi, del resto, le «società maschili», i gruppi caratteristici dell'antico Iran, si moltiplicano, con i riti di iniziazione e la lotta contro il drago. Abbiamo un insieme di elementi che, ritrovati nel mondo greco-romano, sono la prova della presenza a Roma di una eredità culturale e religiosa di provenienza iranica: la *petra genitrix*, il sacrificio del toro, l'iconografia mitraica. Se tentiamo di individuare geograficamente il centro più importante del culto di Mithra sotto i Parti ci dobbiamo rivolgere alle antiche province del paese dei Medi, da un lato, e alle frontiere tra l'Armenia e la Cappadocia, dall'altro. Nell'Iran occidentale e nordoccidentale, dunque, si concentra il culto di Mithra sotto gli Arsacidi. Questo fatto sembra essere direttamente legato alla presenza dei Magi, il clero ufficiale sotto i Parti. I Magi fecero dell'antica Media la propria terra d'elezione.

# Capitolo terzo
# LA PENETRAZIONE DEL MITRAISMO NEL MONDO GRECO-ROMANO*

## 1. *La testimonianza dei pirati di Cilicia*

La religione dei pirati di Cilicia resta una componente di rilievo del problema dell'arrivo del mitraismo in Occidente. Ma quale rapporto c'è tra il mitraismo e la religione dei pirati di Cilicia[1]? Plutarco, nella *Vita di Pompeo*, afferma che i pirati di Cilicia «facevano sacrifici barbari che erano in uso a Olimpia e celebravano misteri segreti, tra cui quelli di Mithra, conservatisi fino ai nostri giorni, che avevano fatto conoscere per primi».

I pirati di Cilicia trasformarono la postazione militare collocata sulla vetta del monte Olimpo, in Licia, dalla quale controllavano la Panfilia e la Pisidia, in un centro religioso. Tra di loro vi erano militari provenienti dall'esercito di Mitridate VI Eupatore, re del Ponto, sconfitto a più riprese dai Romani, in particolare sull'Eufrate nel 66 a.C. Il culto di Mithra proviene forse da questi militari, che erano mercenari di diversa origine riuniti nel gruppo dei pirati. Il culto in onore di Mithra celebrato in cima a una montagna si concilia con ciò che sappiamo grazie a *Yašt* 10 (*Mihr Yašt*), che ci parla di Mithra sulle vette del monte Harā. Sulla cima dell'Olimpo si sarebbe

* *La penetration du mithraicisme dans le monde grecq-romain*, in J. Ries, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 134-143.

[1] R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 47, Brill, Leiden 1975 (cfr. *Posidonius et les pirates*, pp. 1-13). Si veda la testimonianza di Plutarco in *Vita di Pompeo*, 24,7.

celebrata, insomma, una religione di soldati, di pirati, una religione segreta. Siamo d'altronde in presenza di una organizzazione di resistenza armata di fronte all'imperialismo romano. Turcan[2] pensa che i suoi membri abbiano cercato di legarsi tra loro per mezzo di un culto misterico che li impegnasse con un giuramento e abbiano trovato nei riti di questo culto nuovo fervore nella lotta contro le legioni romane. Saremmo in un contesto affine ai *Männerbünde*, le società militari iraniche.

Plutarco si ispirò alle *Storie* di Posidonio di Apamea, filosofo stoico e storico vissuto dal 135 al 50 a.C., che fu tra l'altro maestro di Pompeo e Cicerone. Posidonio seguiva con molta attenzione gli avvenimenti d'Oriente. Narrò le guerre di Pompeo e gli antichi lo consideravano uno storico di grande spessore. È dimostrato che le informazioni di Plutarco e di Appiano sulla guerra contro i pirati provengono da Posidonio[3]. Posidonio fornì numerose informazioni, sottolineando in particolare gli aspetti psicologici e religiosi del conflitto. Apamea di Siria era un crocevia tra Oriente e Occidente. La città era vicina alla Cilicia e alla Commagene, il che ci fa capire quanto siano interessanti le informazioni fornite da Posidonio e raccolte dagli antichi. Così, secondo Posidonio – ripreso da Plutarco –, il mitraismo di Cilicia fu conosciuto in Occidente grazie alla mediazione dei ribelli, trasferiti da Pompeo a Roma all'indomani delle sue vittorie. I pirati di Cilicia furono probabilmente i primi missionari del mitraismo in Occidente.

Secondo R. Turcan, Posidonio era molto interessato alla teologia solare, per cui comprendiamo la sua attenzione per il mitraismo. L'identificazione tra Mithra e il Sole è infatti documentata con chiarezza, in particolare nella teologia regale della Commagene sotto Antioco I (70-35 a.C.). Si tratta di una teologia sincretistica greco-iranica.

Turcan si chiede: «Posidonio identificava Helios con Mithra, come farà Strabone, che ne è così spesso debitore?»[4]. Abbiamo diversi elementi per rispondere a questa domanda, e tutti certamente positivi: Posidonio riconosceva agli astri una funzione di guida del cosmo; Helios gli appariva come *mesos*, mediatore cosmico; l'identificazione tra Helios e Mithra è già ben attestata nel I secolo a.C. Turcan conclude così la sua indagine:

> Il mitraismo non poteva dunque restare del tutto indifferente alla teologia solare dei Greci. All'epoca in cui, grazie a Posidonio, questa religione di pirati faceva

[2] *Ibid.*, p. 4.

[3] H. STRASBURGER, *Poseidonios on the Problems of Roman Empire*, «Roman Studies» 55, 1965, pp. 40-53.

[4] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., p. 12.

il suo ingresso nella letteratura ellenica, Antioco I, re della Commagene (70-35 a.C.) stava per ufficializzare una teologia sincretistica greco-iranica. L'equazione Apollo-Mithra-Helios-Hermes, consacrata in particolare a Nemrut Daği, suppone tutta una riflessione elaborata in precedenza, della quale la coscienza personale di Antioco I non aveva di certo il monopolio. In questo regno, le cui dinastie avevano la pretesa di una doppia ascendenza (macedone e achemenide), in questo Stato-cuscinetto in cui si incrociavano le influenze greche e quelle persiane, la religione non poteva rimanere estranea alle correnti di credenza e di pensiero dell'Asia anteriore, né mancare di riverberarsi un poco. Le ricerche concentratesi in questa direzione non sono ancora sfociate in risultati probanti e decisivi, ma vanno proseguite. Il problema esiste. È uno di quelli la cui soluzione dovrebbe gettare un po' di luce sulle origini del mitraismo greco-romano[5].

## 2. *La testimonianza di Plutarco*

### Plutarco (50-120 d.C.), *De Iside et Osiride*

Plutarco nasce a Cheronea, in Beozia, verso il 50 d.C. Muore attorno al 120. A vent'anni è ad Atene per studiare retorica e scienze. Poi si mette a viaggiare. Visita in particolare l'Egitto. Tra le *Opere morali* di Plutarco abbiamo un trattato su Iside e Osiride. A Cheronea si era stabilito il culto di Iside e di Osiride, come testimoniano le iscrizioni che vi sono state scoperte. Il trattato su Iside e Osiride fu scritto durante il sacerdozio di Plutarco presso il santuario di Apollo a Delfi, intorno al 100 d.C., quando Plutarco aveva cinquant'anni. È dunque un'opera della maturità, una sorta di testamento religioso e filosofico. Plutarco si sforza di trovare nella religione egizia una conferma dei suoi punti di vista sulla divinità. È l'opera al contempo di un teologo e di uno storico delle religioni, che ci fornisce prospettive di un certo interesse sulla religione greco-romana[6].

Questo è il testo relativo al culto di Mithra:

[5] *Ibid.*, p. 13.

[6] PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, a cura di J.G. GRIFFITHS, University of Wales Press, Cardiff 1970 (edizione critica e tr. ingl.); ID., *Über Isis und Osiris*, a cura di TH. HOPFNER, Prag 1940, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967 (testo, tr. ted. e commento); ID., *Isis et Osiris*, a cura di M. MEUNIER, L'Artisan du Livre, Paris 1924 (nuova tr. fr., prefazione, introduzione e note); J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Diss. Università di Lille III, 2 voll., offset, Lille 1971, Les Belles Lettres, Paris 1976; R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit. (cfr. *Le témoignage de Plutarque*, pp. 14-22).

> C'è un'opinione sostenuta dai sapienti più grandi e illuminati. Alcuni pensano infatti che esistano due dei, impegnati in qualche modo in attività rivali, l'uno dei quali è artefice del bene e l'altro del male. Alcuni riservano il nome «dio» al principio buono e chiamano invece «demone» quello malvagio. Si tratta della dottrina del Mago Zoroastro, vissuto, si dice, cinquemila anni prima della guerra di Troia. Egli chiamava Oromazes il principio del bene e Arimanios il principio del male. Aggiungeva che, tra le cose sensibili, Oromazes somigliava in particolare alla luce e Arimanios, da parte sua, era simile all'ignoranza e alle tenebre. Diceva ancora che Mithra stava a metà tra questi due principi; da qui il fatto che i Persiani danno a Mithra il nome di *mesitēs*, cioè *mediatore*[7].

## La dottrina su Mithra mediatore, *mesitēs*

Il testo fa parte di un lungo passo sul dualismo mazdeo che Plutarco introduce in relazione al dualismo platonico. Plutarco ha appena ricordato la dottrina della Provvidenza e la dottrina dualista del combattimento tra Bene e Male. Poi, parlando di Mithra, l'autore attribuisce ai Persiani l'invocazione di Mithra come *mesitēs*. In realtà nella letteratura mazdea non incontriamo mai l'epiteto *mesitēs*. Si ignora quali siano precisamente le fonti delle informazioni di Plutarco. Questi, del resto, non fornisce alcuna spiegazione. Gli studiosi hanno perciò a lungo speculato sul significato e sulla provenienza del termine *mesitēs* in Plutarco[8].

R. Turcan formula un'ipotesi basata su un altro testo di Plutarco (*Moralia* V,1), secondo il quale un cameriere esortava ogni mattina il Gran Re con queste parole: «Alzati, o sovrano, e prenditi cura degli affari di cui Mesoromasdes ti ha affidato la cura!». Wikander spiega *Mesoromasdes* considerandolo un composto di *Mithra* e *Ormazd*. «Con il nome di Mesoromasdes nominato da Plutarco si è a lungo nascosta, fino a quando non è stata scoperta grazie alla perspicacia di Wikander, la coppia formata da Mithra e da Ahuramazdā»[9]. Ora, afferma Turcan[10]:

> nella religione greco-romana c'è un dio che, proprio come il Mithra nel *De Iside*, opera come intermediario tra il mondo luminoso che sta in alto e l'inferno tenebroso che sta in basso. Si tratta di Mercurio-Hermes, del quale Apuleio dice:

[7] Testo adattato a partire dalla trad.. fr. di M. Meunier, *Isis et Osiris*, cit., pp. 146-147.

[8] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 10-17.

[9] ST. WIKANDER, *Mithra en vieux-perse*, «Orientalia Suecana», I, 1952, p. 66; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*, coll. «Mythes et religions» 31, PUF, Paris 1953, pp. 22.

[10] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., p. 18.

> *Deus ille superum et inferum commeator.* Questo testo di Apuleio (*Apologia*, 64,1) è di cinquant'anni posteriore a quello di Plutarco. Ma già due secoli prima Varrone invocava la dottrina stoica di Hermes-Logos commentando: *Nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appelatus, quod sermo currat inter homines medius*[11].

Varrone, due secoli prima di Plutarco, aveva scritto su Mercurio-Hermes:

> Si dice che Mercurio (Hermes) sia il linguaggio stesso (*sermo*, *logos*), come rivela il ruolo che gli si attribuisce; «Mercurio» sta infatti a significare colui che corre in qualità di intermediario (*Mercurius medium currens*), poiché il linguaggio corre e funge da mediatore tra gli uomini: da qui il nome di Hermes in greco, dal momento che il linguaggio o l'interpretazione del linguaggio è detto *hermeneia*; a sua volta Mercurio presiede al mercato, poiché è il linguaggio che funge da intermediario tra venditori e compratori; le ali che porta Mercurio alla testa e ai piedi esprimono la rapidità con cui Mercurio vola attraverso l'aria; infine, Mercurio è detto messaggero (*nuntius*) perché è attraverso il linguaggio che si enunciano tutti i nostri pensieri[12].

Turcan accosta a questi testi l'equazione Mithra-Mercurio che troviamo nelle iscrizioni di Antioco I di Commagene, che identificano Mithra con Helios-Apollo-Hermes. Questi testi sono della stessa epoca di Varrone. Esisteva dunque una dottrina sulla funzione di *mesitēs* attribuita a Mithra. In definitiva, conclude Turcan, questa dottrina dipende totalmente dal platonismo, dalla dottrina del Logos-demiurgo, Logos incarnatosi e diffuso in tutto il cosmo, dio intermediario tra il Bene supremo e il mondo materiale. Plutarco si pone dunque sotto l'autorità di Platone, che del resto cita a più riprese.

La dottrina platonica e lo schema zoroastriano del *De Iside* si ritrovano in un documento gnostico del valentiniano Tolomeo, la *Lettera a Flora*, in cui incontriamo, tra il Bene perfetto, o dio buono, e il diavolo, o avversario malvagio, il demiurgo, «creatore di questo mondo nella sua totalità». Il demiurgo è *mesos*, intermediario. Siamo in presenza di una elaborazione gnostica, che nella *Lettera a Flora* produce uno schema analogo a quello del *De Iside et Osiride*.

[11] *Ibid.*

[12] A.-J. Festugière, *La révélation de Hermès Trismégiste*, vol. I, Gabalda, Paris 1944, 1950², p. 72.

Turcan non esita a vedere nella teologia della mediazione che troviamo in Posidonio, in Plutarco e tra i Valentiniani un influsso del platonismo, che avrebbe finito per assumere un ruolo di rilievo nella formazione della teologia mitraica:

> L'idea di un Mithra mediatore e creatore può essere in parte spiegata con il fatto che, all'incirca nell'epoca in cui nella Commagene Mithra portava i nomi di Hermes e di Helios, uno stoico platonizzante come Posidonio ha sottolineato il posto mediano del Sole e il suo ruolo demiurgico. In Plutarco è ancora un semplice *mesitēs*: non una parola del *De Iside* autorizza l'ipotesi di un Mithra demiurgo; non più, del resto, che le scritture mazdee. Ma la riflessione gnostica elaborata su uno schema tripartito analogo a quello del *De Iside* fa del dio mediatore un demiurgo. Ignoriamo quasi tutto della dottrina mitraica insegnata nei misteri greco-romani e trasmessa nei riti al tempo di Plutarco. Essa doveva essere in qualche misura contaminata dalle idee greche e probabilmente aveva ormai assai poco in comune con l'antica religione persiana. La nozione di un Mithra *mesitēs* è una delle tappe principali di questa ellenizzazione, che doveva condurre a rendere il dio ciò che egli nella teo-cosmologia iranica non era mai stato: un demiurgo[13].

### *3. La testimonianza di Celso*

#### Celso, autore del *Discorso vero* (*Alēthēs logos*)[14]

Il filosofo Celso visse a Roma sotto gli Antonini nel II secolo d.C. Sotto gli Antonini la filosofia appariva come il terreno comune in cui potevano incontrarsi la sapienza pagana e la nuova fede. Gli Apologisti si rivolgevano agli imperatori: ad Adriano fu indirizzata l'*Apologia* di Quadrato, vescovo di Atene, ad Antonino (138-166) quelle di Giustino e di Aristide, a Marco Aurelio e a Commodo quella del filosofo ateniese Atenagora. Queste apologie provocarono una pronta replica, appunto quella di Celso, che

[13] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 21-22.

[14] La bibliografia su Celso e sul *Contra Celsum* è vasta. Ci limitiamo a fornire alcune indicazioni. In «Sources chrétiennes», Les Éditions du Cerf, Paris, disponiamo di una serie di cinque volumi a cura di M. Borret: ORIGENE, *Contre Celse*, vol. I, 1967, 481 pp.; vol. II, 1968, 438 pp.; vol. III, 1969, 386 pp.; vol. IV, 1969, 356 pp. I quattro volumi dell'edizione critica con traduzione sono seguiti da un V volume, *Introduction générale, tables et index*, 1976, 537 pp.; L. ROUGIER, *Celse contre les chrétiens. La réaction païenne sous l'empire romain*, Copernic, Paris 1977 [trad. it. *La sovversione cristiana e la reazione pagana sotto l'Impero Romano*, I Libri del CRAAL, Roma 1999]; R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit. (cfr. *Celse et le Mithriacisme*, pp. 44-61).

scrisse un testo greco, *Alēthēs logos*, *Discorso vero*, un'opera andata perduta ma conservata in parte grazie alla confutazione di Origene redatta sessant'anni dopo.

Origene identifica Celso con l'amico di Luciano che gli dedicò un'opera su Alessandro di Abonuteico. Siamo all'epoca di Marco Aurelio e di Commodo. Il *Discorso vero* sarebbe all'incirca del 178. Attualmente la critica è d'accordo nell'arretrare la redazione del *Discorso vero* al 161-169. L'opera fu confutata da Origene attorno al 248.

Celso scrive il suo testo in un'epoca in cui il mitraismo sta conquistando l'Impero. Si interessa dei culti orientali e delle tradizioni religiose dei barbari. Ritrova la sapienza dei Greci tra gli Egizi, i Persiani, gli Indiani, i Galli. Conosce l'Egitto e l'Oriente. Mostra un grande interesse nei confronti dei Persiani. Accorda una certa importanza ai Magi e ai brahmani. Attraverso la presentazione della sapienza di tutti questi popoli Celso celebra il valore del platonismo.

> Egli appare ben informato sulle pratiche e le tradizioni religiose dell'Oriente greco. Ma anche la sua conoscenza delle Scritture ebraiche e cristiane, canoniche e apocrife, di alcune dottrine gnostiche come quella degli Ofiti e della letteratura ebraica anticristiana è più verosimilmente attinta in Asia minore che nelle biblioteche di Roma. Proprio come il suo amico Luciano di Samosata, Celso dovette passare la maggior parte della propria vita nella parte orientale dell'Impero, forse in Siria. La sua testimonianza sul culto persiano riguarda dunque, probabilmente, come quella di Pallade, un cerimoniale iniziatico praticato in questo o quel mitreo dell'Oriente greco[15].

## Il testo di Celso su Mithra

Nel suo scritto, Origene ci fornisce questa importante testimonianza relativa ai misteri di Mithra. Il testo si trova nel sesto libro del *Contra Celsum*.

> Nel trattato contro di noi, per far mostra della sua erudizione, Celso ricorda poi alcuni misteri dei Persiani: si tratta di ciò che lasciano intendere la dottrina dei Persiani e l'iniziazione mitraica praticata tra di loro. In essa una figura rappresenta le due orbite celesti, l'una fissa e l'altra assegnata ai pianeti, e il passaggio dell'anima attraverso di esse. La figura rappresenta una scala a sette porte (*klimax heptapylos*), al di sopra delle quali c'è un'ottava porta. La prima è di piombo, la seconda di stagno, la terza di bronzo, la quarta di ferro, la quinta di una lega, la sesta d'argento, la settima d'oro. Si attribuisce la prima a Chronos, che

[15] *Ibid.*, p. 46.

simboleggia con il piombo la lentezza di questo astro; la seconda ad Afrodite, comparando in essa la brillantezza e nobiltà dello stagno; la terza a Zeus, quella a base di bronzo e solida; la quarta a Hermes, poiché sia il ferro che Hermes sono considerati temprati a ogni fatica, utili ai commerci, di una durezza a tutta prova; la quinta porta, fatta di una lega, disuguale e varia, ad Ares; la sesta, fatta d'argento, alla Luna; e la settima, d'oro, al Sole, di cui imita i colori[16].

## La scala a sette porte

Questo testo di Celso riferito da Origene ci mostra, dunque, la celebre scala a sette porte. A ciascuna di queste porte corrispondono un elemento e una divinità. Prima porta: piombo, Chronos; seconda porta: stagno, Afrodite; terza porta: bronzo, Zeus; quarta porta: ferro, Hermes; quinta porta: una lega, Ares; sesta porta: argento, Luna; settima porta: oro, Sole. Siamo di fronte alla scala dell'iniziazione mitraica, nella quale ogni scalino è composto di un metallo diverso.

Va sottolineato che sia Celso che Origene indicano i misteri di Mithra come *persica mysteria*, con un accenno esplicito all'origine e alla natura dei riti. All'epoca di Celso e di Origene si riteneva comunemente, dunque, che i misteri di Mithra provenissero dalla Persia. Il culto di Mithra è dunque un culto di origine straniera.

La prima porta è di piombo: è attribuita a Chronos e il piombo ne simboleggia la lentezza. Si tratta dunque di Aiōn, il dio del tempo. In alcuni santuari dedicati a Mithra ritroviamo la rappresentazione di un essere mostruoso, dal corpo umano attorno al quale si avvolge un serpente, ma con il capo sormontato da una testa di leone. Fr. Cumont ha visto in questo personaggio dalla testa di leone il dio del tempo, Aiōn negli scritti greci, Zervan negli scritti della letteratura iranica. Si tratta, dunque, di Zervan, assimilato dai Greci a Chronos, Saturno per i Romani. Vermaseren ha insistito sulla presenza del dio Saturno-Chronos-Aiōn nell'iconografia mitraica.

> Durante il regno di Giove e mentre questi, in tutta evidenza, svolgeva le funzioni di Ahura Mazdā, la presenza di Saturno persiste nella leggenda di Mithra. Egli viene dipinto con una certa solennità a Dura, dove figura con una canna in mano e la testa coperta da un velo. È appoggiato sul gomito, con il fulmine in mano, come ci mostra un rilievo di Neuenheim, mentre a Dieburg lo si vede assiso su un blocco di pietra, con un coltello in mano. Il rapporto tra Saturno e Mithra

[16] Testo adattato a partire da ORIGENE, *Contra Celsum*, a cura di M. BORRET, vol. III, cit., pp. 233-239; vol. IV, cit., pp. 22-23.

appare in tutta evidenza in alcune raffigurazioni del giovane dio della luce. A volte Saturno tende a Mithra un pugnale o una falce munita di uncino; altre volte si nota Saturno presente all'uccisione del toro, nel momento in cui si compie il grande prodigio della natura che rinasce. Non sorprende, dunque, che il *Pater* dei misteri, colui che sostituisce Mithra in terra, sia posto sotto la protezione del pianeta Saturno[17].

In questo testo, che Origene attribuisce a Celso, troviamo sette pianeti. Ogni pianeta è legato a un metallo, e l'insieme dei pianeti forma una scala a sette porte. Il tutto è sormontato da un'ottava porta, che simboleggia il cielo delle stelle fisse. Questo testo di Origene è in qualche modo illustrato a Ostia, nel mitreo delle Sette sfere: nel corridoio centrale le sette porte sono rappresentate sotto la forma di semicerchi. Sulla parte anteriore dei due podi laterali si vedono invece i sette pianeti[18]. Il numero sette assume così nel mitraismo un significato importantissimo.

## La presa di posizione di Origene

Dopo aver nominato e descritto la figura utilizzata nel corso dell'iniziazione ai misteri di Mithra, Origene continua a parlare di Celso:

> Costui (Celso) ricerca poi la ragione dell'ordinamento così descritto delle stelle, simbolicamente indicato con i nomi delle varie specie della materia. A quanto detto sulla teologia dei Persiani aggiunge alcune teorie musicali. Approfondisce questo punto e cita poi una seconda spiegazione, che contiene ancora considerazioni di ordine musicale. Ma mi è sembrato inopportuno citare il passo di Celso: avrebbe significato fare la stessa cosa che fa lui, quando, per accusare i cristiani e gli Ebrei, espone inopportunamente non soltanto le parole di Platone, cosa di cui avrebbe potuto accontentarsi, ma anche, come dice, i misteri mitraici dei Persiani e la loro spiegazione (*Persōn tou Mithrou mysteria*). Infatti, quale che sia la quantità di menzogna o di verità della loro interpretazione da parte dei Persiani e di coloro che li praticano, perché citare questi misteri piuttosto che uno degli altri con la sua spiegazione? Non mi sembra infatti che in Grecia quelli di Mithra fossero più eccezionali di quelli di Eleusi o di Hecate, che sono comunicati agli iniziati di Egina. Se voleva descrivere i misteri barbari con la loro spiegazione, perché non scegliere piuttosto quelli d'Egitto, dei quali si glorifica un così grande numero di uomini, quelli di Cappadocia in onore di Artemide di Comana, quelli di Tracia o anche quelli di Roma, ai quali si fanno iniziare i

17 M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Paris-Bruxelles 1960, pp. 91-92.

18 Cfr. *ibid*., p. 130 (il mosaico delle sette porte a Ostia).

più nobili senatori? Ha ritenuto inopportuno stabilire con uno di questi misteri una comparazione contro gli Ebrei o i cristiani: come mai non gli è sembrato inopportuno anche proporre quelle deduzioni sui misteri mitraici?

Questo testo è significativo da diversi punti di vista. È evidentemente spiacevole che Origene non abbia citato per esteso il testo di Celso sui misteri di Mithra e la loro spiegazione (*diēgēsis*). Per fortuna, comunque, ha citato ciò che ai suoi occhi appare una assurdità: l'iniziazione con la scala a sette porte che simboleggia i sette pianeti legati ai sette metalli. Origene, in ogni caso, mette in evidenza che si tratta di misteri persiani. Si era dunque ben consapevoli, a Roma e nel mondo greco-romano, della loro origine iranica.

Origene si riferisce al mondo greco. E ritiene che Celso abbia torto quando parla dei misteri di Mithra, visto che ce ne sono altri, come quelli di Eleusi o quelli d'Egitto. Tale riflessione e il fatto stesso della descrizione dei misteri di Mithra da parte di Celso mostrano che questo culto doveva essere molto diffuso nel mondo greco nel momento in cui Origene scrive, cioè verso la fine del II secolo. Per il culto di Mithra e la sua diffusione la testimonianza di Origene e di Celso è dunque di grande rilevanza. Ci mostra che i misteri di Mithra godevano di grande favore nel mondo greco-romano alla fine del II secolo della nostra era.

Ma la testimonianza di Celso e di Origene presenta un altro elemento di interesse: l'insistenza sui sette pianeti. È ben noto l'enorme influsso dell'astrologia, a Roma, a partire dal II secolo d.C. In questo quadro, Mithra venne considerato un dio in relazione diretta con le costellazioni. Questo culto diventerà infine quello di *Sol invictus* sotto l'imperatore Aureliano, il quale, alla fine del III secolo, fece edificare a Roma un grande tempio dedicato al Sole, eretto nell'area dell'attuale chiesa di San Silvestro. L'imperatore diviene l'*invictus*, il *comes* di Mithra, l'invincibile dio Sole. Da questo momento il culto di Mithra sarà considerato un culto ufficiale.

## Il simbolismo mitraico secondo Celso

### *a) Sette pianeti e sette gradi di iniziazione*

In *Die hellenistisch-römische Kultur*, Paul Wendland parla dei misteri di Mithra e della famosa scala a sette scalini: il *klimax heptapylos*. Ne ha parlato Celso: è la scala attraverso cui passano le anime che salgono al cielo. Abbiamo qui un influsso diretto della dottrina dei sette pianeti. Il neoplatonismo utilizza questa dottrina per descrivere il viaggio, l'ascensione dell'anima. Porfirio (234-305) parla del passaggio dell'anima attraverso le

sette sfere prima di raggiungere la vera vita. E ad ogni passaggio viene esercitato un influsso particolare[19].

Celso conosce una dottrina sui sette arconti che si presentano sotto forma di animali: leone, toro, drago, aquila, orso, cane, asino. Egli collega anche questa indicazione al culto di Mithra. Tutto questo ci riporta ai simboli teriomorfi dei gradi di iniziazione del culto mitraico. Wendland ammette, peraltro, che questo culto abbia potuto eventualmente presentare alcune varianti.

A questa ascesa dell'anima, a questa iniziazione corrisponde la conoscenza di certi nomi segreti. L'iniziato, nel culto di Mithra, si vanta di conoscere nomi che nessuno ha mai sentito pronunciare. L'anima sale di pianeta in pianeta. Ad ogni pianeta l'arconte gli sbarra la strada. Ma grazie a una conoscenza simbolica e misteriosa, l'anima può passare e proseguire così il suo percorso. Secondo Wendland, in questi sette gradi dell'iniziazione abbiamo una memoria del culto astrale dei sette pianeti.

*b) Interpretazione neopitagorica del mitraismo*

R. Turcan ha proposto una nuova interpretazione del simbolismo mitraico descritto da Celso, dal momento che ai suoi occhi

> questa testimonianza ha una portata maggiore di quanto normalmente si creda. Non se ne è riconosciuto il senso letterale, non si è tenuto conto a sufficienza dei riferimenti che essa propone alle idee presentate in altri passi del *Discorso vero*[20].

Turcan, in *Mithras Platonicus*, cerca di mostrare che Celso fa riferimento a Orfeo, Pitagora, Empedocle e soprattutto Platone.

Il *Contra Celsum*, VI,22, dice:

> Celso ricerca poi la ragione dell'ordinamento così descritto delle stelle, simbolicamente indicato con i nomi delle varie specie della materia. A quanto detto sulla teologia dei Persiani aggiunge alcune teorie musicali. Approfondisce questo punto e cita poi una seconda spiegazione, che contiene ancora considerazioni di ordine musicale[21].

[19] P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen*, coll. «Handbuch zum Neuen Testament» I/2-3, Mohr (Siebeck), Tübingen 1912, pp. 171-175.

[20] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 46-47.

[21] *Ibid.*, p. 47.

Per Turcan il *klimax*, la scala a sette porte, non rappresenta semplicemente l'ascesa postuma dell'anima, che di sfera in sfera ritorna al mondo immortale. L'ordine delle porte della scala corrisponde a un processo cronologico: è l'ordine del tempo, «il ciclo delle influenze successive attraverso cui ogni anima deve passare prima della sua reintegrazione finale nell'Empireo. E questo processo è comandato dalle rivoluzioni celesti»[22].

Secondo Turcan, Celso cita il simbolo mitraico perché conferma la dottrina platonica della felicità celeste, «dottrina che i cristiani hanno snaturato con i loro dogmi del Regno di Dio e della resurrezione finale»[23]. Celso presenta così la purificazione delle anime all'interno di un ciclo di reincarnazioni legate alle rivoluzioni celesti. L'anima viene purificata e reintegrata nel soggiorno dei Beati soltanto dopo una serie di reincarnazioni legate alle rivoluzioni siderali, «quelle stesse il cui simbolo era proposto alla meditazione degli iniziati mitraici».

> Origene contesta così spesso la metempsicosi soltanto perché Celso intendeva assimilare alla resurrezione cristiana la soluzione liberatrice delle rinascite espiatrici, così come ne concepivano il principio i platonici e i neopitagorici, con alcune varianti nelle modalità[24].

Il simbolo mitraico stava a significare, dunque, il rinnovamento integrale del mondo e delle anime[25].

La rinascita del mondo sarebbe così una dottrina fondamentale del mitraismo: un parallelismo sorprendente tra la creazione e il rinnovamento finale. Da qui l'importanza della rivoluzione degli anni solari, del sole che ricomincia il suo ciclo, dell'equinozio di primavera. La tauroctonia, il sacrificio del toro, è legata alla nascita del mondo: da qui il riferimento al 21 marzo, quando il sole entra nella costellazione dell'ariete. Turcan cita Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* (40,4), dove questi, parlando di Mithra, afferma: *imaginem resurrectionis inducit.* Tertulliano sembra alludere alle finzioni della liturgia e dell'escatologia mitraiche, con le quali il diavolo propone un simulacro della resurrezione.

[22] *Ibid.*, p. 51.

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*, p. 54.

[25] ID., *Mithra et le mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris 1993, pp. 28-29; ID., *La physica ratio des «Lions» mithriaques (Tert. Marc. 1,13,5)*, in CH.-M. TERNES, M. DELAHOUTRE, A. MOTTE, J.-CL. POLET (a cura di), *Foi, raison, verbe. Mélanges in honorem Julien Ries*, Centre Universitaire du Luxembourg, Luxembourg 1993, pp. 239-250.

# Parte quarta
# I MISTERI DI MITHRA NELL'IMPERO ROMANO

# Capitolo primo
# LA DIFFUSIONE DEL MITRAISMO NELL'IMPERO ROMANO*

Nel suo *Mithras*[1], A. Schütze pubblica una carta che mostra la localizzazione di 412 mitrei situati nel territorio dell'Impero romano: le zone in cui il culto di Mithra godette dei maggiori successi sono le regioni del Danubio, del Reno e il Lazio.

Le numerosissime scoperte archeologiche dimostrano la correttezza dell'idea di Cumont, il quale pensava che l'esercito fosse stato il principale agente della diffusione del culto di Mithra. «La religione di Mithra è in primo luogo una religione di soldati, e non è senza motivo che agli iniziati di un certo grado veniva dato il nome di *milites*»[2]. Cumont spiega il ruolo religioso dell'esercito con l'importanza assunta dagli Asiatici nelle legioni fin nel cuore dell'Impero, con il grande numero di soldati reclutati nella Commagene, in Cappadocia, nel Ponto, nella Cilicia e con la superstizione tipica dei soldati romani.

> In questo modo i misteri di Mithra, portati in Europa da reclute semibarbare di Cappadocia o di Commagene, si propagarono con rapidità fino ai confini del mondo antico. Dalle rive del Mar Nero fino alle montagne della Scozia e al limitare del Sahara, lungo l'intera antica frontiera romana, è tutto un fiorire di monumenti mitraici[3].

* *L'expansion du mithraicisme dans l'empire romain*, in J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 137-146.

[1] A. SCHÜTZE, *Mithras. Mysterien und Urchristentum*, Urachhaus, Stuttgart 1972[3].

[2] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1899, 1913[3], p. 39.

[3] *Ibid*., p. 42.

R. Turcan fornisce alcune preziose informazioni sulla diffusione del mitraismo a Roma e nel mondo romano[4]. Alcuni soldati del generale Corbulone della quindicesima legione, *Apollinaris*, che avevano condotto una campagna militare in Armenia, riportarono probabilmente in Occidente i germi delle future comunità mitraiche. Questa legione prese parte alla distruzione di Gerusalemme nel 70, poi tornò sul Danubio a Carnunto, dove troviamo tracce del culto nel I secolo. E proprio nell'ultimo quarto del I secolo d.C. si moltiplicano le tracce del culto a Roma, anche nell'*entourage* dell'Imperatore. I porti di Ostia e di Anzio, sul Tirreno, e di Aquileia, sull'Adriatico, ci hanno regalato diverse scoperte.

## 1. *Le regioni danubiane*

### Il culto di Mithra in Dacia

La Dacia era costituita dall'insieme dei territori situati sulla riva sinistra del Danubio, corrispondendo in sostanza con l'attuale Romania. Il Danubio separava la Dacia dalla Provincia della Mesia. La Dacia divenne una Provincia romana nel 107, con l'annessione all'Impero sotto Traiano, al termine di sei anni di guerre. Aureliano fu costretto a cedere il territorio ai Goti nel 275. Per più di 170 anni, di fatto, la Dacia fu sottomessa a Roma. In questo periodo il culto di Mithra ebbe nella Provincia una grandissima diffusione.

*a) La documentazione epigrafica*
L'abbondanza di materiali epigrafici relativi al culto di Mithra è stata segnalata da C.L. Baluta: altari, placche votive, statue, fusti di colonne, ecc.[5]. Ben 101 monumenti mitraici sono stati scoperti in Dacia, e questo dato testimonia la popolarità del culto. Di essi, 31 provengono da Apulum, la sede della *XIII legio Gemina*. L'analisi di un centinaio di antroponimi presenti su questi documenti attesta l'esistenza di fedeli di origine greca, semitica e romana. Le formule dedicatorie invocano la divinità invitta: *Soli invicto Mithrae*, *invicto Mithrae*, *Deo Soli invicto Mithrae*. In Dacia va segnalato l'attributo *omnipotens*, che corrisponde al persiano *nabarzes*. Troviamo per due volte *Nabarze Deo*.

[4] R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris 1993, pp. 31-43.

[5] C.L. BALUTA, *Le mithriacisme dans l'épigraphie de la Dacie*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi/Brill, Téhéran-Liège 1978, pp. 1-6.

Incontriamo anche i due portatori di torcia (dadofori) tipici del culto mitraico: *Cautes* e *Cautopates*. Il culto penetrò in Dacia con i commercianti orientali, con le legioni e con alcuni liberti originari dell'Oriente. Molte iscrizioni ci consentono di conoscere coloro che fecero le dediche: funzionari civili, *legati*, decurioni, funzionari militari, contabili (*dispensatores*), liberti e schiavi. Baluta conclude così il suo studio:

> Più di ogni altro culto orientale, il mitraismo è in Dacia la manifestazione di una «moda» del tempo, quella dell'«orientalizzazione» dell'Impero romano. Esso è infatti sprovvisto di una vera e propria base etnico-demografica, e non è in grado di fornire indicazioni precise sull'origine dei suoi adepti e dei suoi sacerdoti, anche se risulta documentato per molti di loro un ambiente greco-orientale. Si tratta dunque di un fenomeno di significato quasi esclusivamente culturale e non certo etnico[6].

Cumont aveva inoltre notato che i documenti sono più numerosi lungo la grande via che percorre la valle del fiume Mureş, che costituiva l'arteria principale attraverso cui la civiltà romana si diffuse nelle montagne circostanti[7].

*b) Il culto mitraico a Micia, nella Dacia Superiore*

Due studiosi di Bucarest hanno compilato un inventario dei culti orientali presenti a Micia[8], dove c'era un grande accampamento romano delle truppe ausiliarie ma anche un insediamento civile a carattere quasi urbano. Gli dei dell'Oriente giunsero a Micia proprio con i soldati romani e con i coloni. Fin dall'inizio della dominazione romana era di stanza in Dacia un'unità di soldati orientali, la *Cohors II Flavia Commagenorum*. Accanto alle divinità siriache ed egizie troviamo Mithra. Sono oggi noti cinque monumenti mitraici: tre rilievi, un frammento di gruppo statuario che rappresenta la scena del sacrificio del toro e un frammento di altare dedicato a Cautes. Uno dei rilievi è una immagine di culto che suggerisce la presenza

6 *Ibid*., p. 6.

7 FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, cit., p. 44.

8 L. MARGHITAN, C. PETOLESCU, *Les cultes orientaux à Micia (Dacia Superior)*, in M.B. DE BOER, T.A. EDRIDGE (a cura di), *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la série Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire 1er avril 1978*, vol. II, Brill, Leiden 1978, pp. 718-731; I. BERCIU, C. PETOLESCU, *Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale*, coll. «Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 5, Brill, Leiden 1976, pp. 40-58.

di un santuario di Mithra. Per i due studiosi «è molto probabile che il culto di Mithra – proprio come tutti gli altri culti attestati a Micia – sia stato diffuso e tenuto vivo da soldati che facevano parte della guarnigione dell'accampamento e da elementi dell'insediamento civile nato presso di essa»[9].

## Il culto di Mithra nella Scizia e a nord del Mar Nero

1. Nel II secolo della nostra era il culto mitraico era molto sviluppato nella Scizia Minore, nel territorio dell'attuale Romania. Tra le numerose iscrizioni della città di Histria è stato analizzato l'atto di fondazione del primo tempio dedicato al dio invitto, nella città edificata sulla riva del lago di Sinoe[10]. Questo documento ci rivela i nomi di alcune delle personalità cittadine attorno alla metà del II secolo d.C., ma anche i legami tra questi personaggi e il culto di Mithra. Ecco una parte del testo dell'iscrizione:

> Buona fortuna! Gloria al Sole-Mithra, l'invitto. Nell'anno del sacerdozio di Giulio Severo, beneficiario consolare, le persone seguenti hanno contribuito all'edificazione della grotta e alla venerazione del dio grazie alle cure del rispettabile padre Meniskos, figlio di Numenios... (seguono altri nomi).

In questo atto di fondazione del culto di Mithra abbiamo i nomi di diversi membri dell'*élite* della società histriana attorno al 150 d.C. In testa alla lista dei fondatori troviamo Artemidoro, pontarca, la più alta carica a cui poteva accedere un greco nato in una delle città appartenenti alla comunità del Ponto. Inoltre, come segnala Pippidi, illumina la vita religiosa dell'Impero romano del II secolo il fatto «che la persona che è in capo alla lista tra i fondatori della grotta mitraica di Histria è menzionata in altri documenti come difensore dei culti tradizionali e, in primo luogo, come promotore dei concorsi musicali organizzati periodicamente in onore di Dioniso»[11].

2. La costa settentrionale del Mar Nero. Blawatsky e Kochelenko concludono che il culto di Mithra non godeva di una grande diffusione in questa regione[12], che non conosceva l'influsso delle legioni romane, come nel caso delle Province danubiane. Il culto di Mithra vi incontrò in effetti un

[9] L. MARGHITAN, C. PETOLESCU, *Les cultes orientaux...*, cit., p. 725.

[10] D.M. PIPPIDI, *En marge d'un document mithriaque de Scythie mineure*, in M.B. DE BOER, T.A. EDRIDGE (a cura di), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, cit., pp. 967-973.

[11] *Ibid.*, p. 973.

[12] W. BLAWATSKY, G. KOCHELENKO, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer*

potente concorrente, un dio equestre, *Theos Hypsistos*, che riuniva i tratti dello Zeus greco, del Sabazio tracio e del dio solare iranico. Questa divinità era la protettrice delle dinastie del Bosforo.

Il mitraismo si insediò a Panticapeo, sulla costa del Mar Nero, come culto di Mithra protettore della forza della natura e della fecondità. Per questo si sviluppò un certo sincretismo tra Mithra e Attis, un dio presente già verso la metà del I secolo a.C. Nel II secolo della nostra era il mitraismo avanzò a partire dal bacino del Danubio, grazie alle legioni italiche e claudiane che si installarono nella fortezza romana di Charax. Il culto di Mithra continua a essere attestato in diversi luoghi sulla costa settentrionale del Ponto fino al III secolo. Quando le legioni romane lasciano la regione, il culto scompare definitivamente.

## Il culto di Mithra nella Mesia

La Mesia, *Moesia*, corrispondente in parte all'ex Jugoslavia e in parte alla Bulgaria attuale e all'antica Tracia, era abitata da popolazioni in parte germaniche e in parte di origine tracia. Nel 29 a.C. il paese è interamente nelle mani dei Romani. Nell'86-87 Domiziano lo divide in due Province[13].

La romanizzazione del paese favorisce l'espansione del culto di Mithra soprattutto nella regione danubiana. I monumenti che ci restano rinviano a un'arte provinciale. Possediamo in particolare alcune rappresentazioni a rilievo di Mithra per uso domestico. Su di esse è raffigurata, al centro della scena, la tauroctonia: Mithra nella grotta che uccide il toro. I quattro animali che compaiono nella scena sono il cane, il serpente, lo scorpione e il corvo. I due dadofori circondano il motivo centrale. Il Sole è rappresentato a destra, nell'angolo superiore del rilievo; la Luna a sinistra della figura centrale. Sono presenti tre diverse forme del simbolismo astrale: i simboli solari, il carro solare e il busto solare.

Il culto di Mithra nella Mesia Superiore ha prodotto un'iconografia in parte diversa da quella delle Province occidentali. Le formule di consacrazione sono soprattutto *Deo invicto Mithrae*, *Soli invicto Mithrae* e *Deo Soli Mithrae*. Zotović fa notare che i monumenti la cui datazione è certa, ad eccezione di quello di Ravna, appartengono alla prima metà del III secolo, e quindi al periodo della maggiore diffusione del mitraismo.

*Noire*, coll. «Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 8, Brill, Leiden 1966.

[13] L. Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie supérieure*, coll. «Études préliminaires aux Religion Orientales dans l'Empire Romain» 7, Brill, Leiden 1966.

I santuari di Mithra sono rari nella Mesia Superiore: quelli noti sono soltanto tre, e datano alla fine del II o all'inizio del III secolo. Non permettono di essere molto precisi sul culto di Mithra in queste regioni. L'insieme della nostra documentazione ci fa tuttavia pensare che questo culto fosse legato alla romanizzazione dei Balcani: la cronologia dei monumenti della Mesia Superiore si accorda con la politica imperiale del II e III secolo. «La simpatia di Commodo per questo culto contribuì alla sua rapida diffusione in tutto l'Impero; la politica religiosa dei Severi lo portò nel III secolo al suo apogeo»[14].

## Il culto di Mithra nella Pannonia

La Pannonia (corrispondente in parte all'Austria e all'Ungheria attuali) era situata tra il Danubio, il Norico, l'Illiria e la Mesia. I Romani conquistarono questi territori tra il 35 a.C. e il 95 d.C., li romanizzarono e li difesero militarmente.

Cumont[15] ha già mostrato che il culto di Mithra si insediò nelle città fortificate lungo il Danubio: Rittium, Cusum, Intercisa, Aquincum, Brigetio, Carnunto, Vindobona. Questo culto veniva soprattutto praticato nei capoluoghi Aquincum e Carnunto. Cumont ha insistito sulla presenza della *Legio II Adjutrix*, formata nel 70 da Vespasiano e composta in gran parte da Asiatici: la legione stazionò per lungo tempo nella regione di Aquincum.

Sul culto di Mithra a Carnunto, l'attuale Petronell in Austria, piazzaforte e porto della flotta danubiana, abbiamo una serie di dettagli interessanti. Nel 71 o 72 Vespasiano vi invia la *Legio XV Apollinaris* reduce dall'Oriente, composta da numerosi soldati reclutati in Asia, in particolare nella Cappadocia. Fin dall'inizio del II secolo il culto di Mithra si sviluppa rapidamente, al punto che Carnunto diventa una sorta di «città santa» della devozione a Mithra. Cumont ricorda che Diocleziano vi tenne nel 307 un'assemblea con i principi associati al suo potere.

> Volevano così dare una testimonianza pubblica della loro devozione a Mithra in questa città santa, che di tutte quelle del Nord racchiudeva probabilmente i santuari più antichi della setta mazdea[16].

[14] *Ibid.*, p. 57.

[15] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, cit., pp. 45-46.

[16] *Ibid.*, p. 49.

Le iscrizioni di queste regioni danubiane ci consentono di comprendere meglio la diffusione e il significato del culto di Mithra nei Balcani. Su questo si veda M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Nijhoff, Hagae Comitis 1956: *Pannonia*, pp. 169-249; iscrizioni nn. 1462-1845. Si veda di seguito la vasta documentazione. *Dalmatia*, pp. 250-270; nn. 1846-1915. *Dacia*, pp. 271-333, nn. 1916-2190. Anche qui la documentazione è ampia. *Moesia*, pp. 335-368, nn. 2191-2315. *Thracia*, pp. 369-377, nn. 2316-2339. Per la Macedonia e la Grecia ci sono poche iscrizioni: pp. 379-387, nn. 2340-2353. È il segno della scarsa diffusione del culto di Mithra nel mondo greco.

## 2. *Le Province romane della Gallia*

1. La tesi di dottorato di Vivienne Walters comincia gettando uno sguardo sui santuari della Gallia romana. Ecco gli elementi di rilievo di questa documentazione: la grotta mitraica di Heidenkapelle presso Saarbrücken; Bourg-Saint-Andéol, vicino a Pont Saint-Esprit (Rodano); Vieu-en-Valromey (*Venetonimagus*), vicino a Lione, dove già nel 1840 fu scoperto un importante mitreo; Les Bolards (Nuits-Saint-Georges), con un mitreo; il mitreo di Sarrebourg (*Pons Saravi*), scoperto nel 1895; la documentazione di Treviri (*Augusta Treverorum*); il mitreo di Lillebonne (*Juliobona*) alla foce della Senna[17].

2. Accanto a questi resti di santuari disponiamo di vasellame e di iscrizioni. Si veda, nell'opera citata, il catalogo delle iscrizioni alle pp. 51-140. Si tratta di 63 iscrizioni nelle quali ritorna regolarmente la dedica a *Deo invicto Mithrae*. Alla fine del volume l'autore fornisce due carte: i santuari e le altre scoperte. Si veda anche la raccolta già citata di Vermaseren, *Corpus Inscriptionum...*, vol. II, *Gallia*, pp. 41-44, nn. 882-1002.

3. Cumont aveva già attirato l'attenzione sul mitraismo nella Gallia romana, ricordando l'importanza delle truppe ammassate lungo la frontiera del Reno e le strade militari che correvano all'interno. Il culto di Mithra è legato specialmente alla presenza militare, in Gallia così come nella Britannia.

[17] V. WALTERS, *The Cult of Mithra in the Roman Provinces of Gaul*, coll. «Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 48, Brill, Leiden 1974.

Recentemente è stato scoperto un nuovo mitreo in Alsazia, sul sito romano di Ödenburg presso Biesheim (Alto Reno). Si veda la cronaca degli scavi nei «Mithraic Studies», II, 1978, pp. 176-177.

4. Per la documentazione della Britannia, cfr. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum...*, pp. 36-41, nn. 808-870. Cumont[18] scriveva:

> Da Bavay questa strada (Cologne-Bavay) portava verso occidente, a Boulogne-sur-Mer (*Gesoriacum*), il porto d'attracco della *Classis Britannica*. Le due statue di dadofori – certamente eseguite sul posto – furono forse offerte al dio da qualche marinaio o ufficiale straniero della flotta. Questa importante stazione marittima doveva intrattenere rapporti quotidiani con la grande isola d'oltremare, e soprattutto con Londra, frequentata a partire da quest'epoca da numerosi mercanti. L'esistenza di un mitreo nel principale porto commerciale e militare della Bretagna non deve per nulla sorprendere. In alcune regioni il culto iranico restò infatti confinato nelle piazzeforti.

E aggiungeva:

> È dunque evidente che il dio asiatico avanzò fino alle regioni boreali seguendo gli eserciti, ma non si può stabilire né in quale momento né con quali truppe vi penetrò. Si ha tuttavia motivo di credere che vi fosse venerato fin dalla metà del II secolo e che la Germania fosse servita da intermediaria con l'Estremo Oriente[19].

### *3. Le Province romane di Germania*

1. La conquista romana della Germania fu tardiva. Una prima offensiva ebbe luogo sotto Augusto (16-13 a.C.). Sotto Domiziano, in seguito a una serie di campagne, fu infine realizzata la riorganizzazione del paese. Nel 90 furono create due Province, la Germania Inferiore, con Colonia come capitale, e la Germania Superiore, con capitale Magonza.

Sull'ingresso del mitraismo in Germania, Cumont scriveva:

> Nelle due Germanie la stupefacente diffusione di cui godette il mitraismo fu certamente dovuta ai grandi corpi d'armata che difendevano un territorio continuamente minacciato. È stata trovata la dedica di un centurione a *Soli invicto*

[18] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, cit., pp. 55-56.

[19] *Ibid.*, p. 57.

> *Mithrae* posta intorno al 148 d.C., ed è verosimile che alla metà del II secolo il dio avesse già ottenuto una certa quantità di conversioni nelle guarnigioni romane. Tutti i reggimenti erano come colpiti da un contagio: le legioni *III Augusta*, *XII Primigenia* e *XXX Ulpia*, le coorti e le ali ausiliarie, così come le truppe d'*élite* dei cittadini volontari[20].

Cumont riteneva che il culto di Mithra fosse stato introdotto in Germania grazie alle guarnigioni del Danubio.

2. La documentazione epigrafica e archeologica. Le iscrizioni sono numerose. Cfr. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum...*, vol. II, *Germania*, pp. 45-143, nn. 1003-1394. La carta di Vermaseren mostra un insediamento lungo il Reno, da Basilea fino a Colonia.

Tra gli studi sul mitraismo in Germania va segnalato in particolare il libro di Günter Bistow, *Mithras im römischen Köln*, coll. «Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 42, Brill, Leiden 1974. L'autore analizza i tre mitrei scoperti a *Colonia Claudia Ara Agrippinensium* (CCAA), la Colonia romana. A partire dal II secolo il culto di Mithra è qui una presenza stabile, che permane fino alla fine del III secolo, quando la conversione al cristianesimo di queste popolazioni mette fine al culto mitraico. Tra gli oggetti scoperti a Colonia vanno citati frammenti di altare, vasi rituali e frammenti di statue. L'autore fornisce una riproduzione fotografica dei documenti più interessanti.

La vastissima documentazione scoperta in Germania ha spinto Cumont ad affermare che questo territorio «ci ha dato i bassorilievi di più ampie dimensioni e le raffigurazioni più complete»[21].

> Lungo il Reno, da Augst (*Augusta Raurica*), presso Basilea, fino a Xanten (*Castra Vetera*), passando per Strasburgo, Magonza, Neuwied, Bonn, Colonia e Dormagen, incontriamo una serie di monumenti che mostrano come la nuova religione, espandendosi in modo crescente, come un'epidemia, si propagò fino a raggiungere le tribù barbare degli Ubi e dei Batavi[22].

[20] *Ibid.*, p. 51.

[21] *Ibid.*, p. 52.

[22] *Ibid.*, p. 54.

### 4. *Roma e l'Italia*

Verso la fine del I secolo Mithra compare a Roma. Attorno all'80 il poeta Stazio, nel primo libro della sua *Tebaide*, parla di Mithra e della sua grotta. Il culto mitraico si diffonde rapidamente. La documentazione archeologica ed epigrafica mostra fino a che punto il culto di Mithra si diffuse in Italia e a Roma. Cfr. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum...*, vol. I, *Italia*, pp. 99-148, nn. 163-326; *Roma*, pp. 149-268, nn. 327-766. Nella città di Roma sono stati già portati alla luce più di quaranta monumenti mitraici, una decina dei quali sono mitrei. A Ostia antica abbiamo una quindicina di mitrei[23].

A partire da Cumont e Bidez si è molto insistito sull'appoggio garantito dagli imperatori al culto di Mithra. «Sotto gli Antonini, soprattutto dal regno di Commodo in poi, le prove della sua presenza si moltiplicano in tutto il paese. Alla fine del II secolo, a Ostia veniva celebrato in almeno quattro templi»[24]. Marcel Simon, nell'articolo *Mithra et les Empereurs*, afferma:

> Bisogna scendere fino all'epoca della Tetrarchia per trovare una testimonianza finalmente precisa e unica di devozione imperiale nei confronti di Mithra. Si tratta della famosa dedica di Carnunto, che segna la consacrazione, nel 307, di un santuario mitraico da parte di Diocleziano, Galerio e Licinio. Essa è compiuta *Deo Soli Invicto Mithrae fautori imperii sui*. I Tetrarchi rendono in questo modo un omaggio solenne a Mithra e al suo culto[25].

Simon vede però nella consacrazione del 307 del santuario di Mithra a Carnunto un gesto di natura piuttosto politica che religiosa.

#### Aureliano e il culto solare

Il mitraismo dell'imperatore Aureliano ha dato luogo a numerose discussioni. Imperatore romano dal 270 al 275, Aureliano restaura l'unità dell'Impero e procede a numerose riforme, in particolare di carattere religioso. Mette l'Impero sotto la protezione del Sole, *Sol invictus*, che diventa

[23] U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979: cfr. F. COARELLI, *Topografia mitriaca di Roma (con una carta). Carte topografiche del mitraismo a Ostia*, pp. 69-86; AA.VV., *Mitrei romani e ostiensi. Il mitreo di Vulci*, pp. 205-298.

[24] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, cit., p. 38.

[25] M. SIMON, *Mithra et les empereurs*, in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, cit., pp. 411-428.

il dio supremo. Nel pensiero di Aureliano l'imperatore occupa sulla terra lo stesso rango supremo che occupa il Sole nel cielo. Aureliano è il primo imperatore a farsi chiamare *deus* e *dominus* mentre era ancora vivo. Nel 274 Aureliano acclama il dio *Sol invictus* come *dominus imperii Romani* e costruisce uno splendido tempio solare, istituisce un nuovo collegio sacerdotale e attribuisce al *dies Natalis Invicti* (25 dicembre) un rilievo tutto particolare. Il solstizio d'inverno è sempre stato considerato dai Romani molto significativo. Per questo motivo Aureliano scelse il 25 dicembre per la dedica del suo tempio solare, il cui anniversario andava celebrato ogni anno con una risonanza tutta particolare. Con Aureliano il culto solare comincia a esercitare grandissimo influsso[26].

Ma il culto solare di Aureliano e il culto di Mithra sono la stessa cosa? A questo proposito M. Simon assume una posizione assai prudente:

> Si è troppo spesso ritenuto che Sole e Mithra siano appellativi perfettamente intercambiabili, attribuendo perciò al secondo ciò che in realtà spetterebbe al primo. Una opportun reazione a questa specie di panmitraismo, di cui fu iniziatore Renan, si manifesta in alcune opere recenti.

E cita Halsberghe e il *Mithras Platonicus* di Turcan. Continua il professore di Strasburgo:

> La figura centrale del movimento che conduce il paganesimo verso il monoteismo, o almeno verso un enoteismo piuttosto vago, è il Sole. Mithra è soltanto un volto tra i tanti, allo stesso titolo di Apollo, o anche, occasionalmente, di Giove, per quanto riguarda la mitologia classica, o di Serapide e dei Baal semitici se si fa riferimento alle divinità orientali.

È dunque il dio Sole a diventare il principale beneficiario delle assimilazioni reciproche. Siamo in presenza di un movimento teologico tipico del paganesimo in declino, movimento che rimane tuttavia di esclusiva ispirazione romana. Ciò fa dire a Simon, grande specialista di quest'epoca:

> Resta il fatto che la fisionomia del patrono celeste così proposta all'Impero è profondamente romana, come mette in evidenza la creazione degli *agones Solis* e quella di un collegio di *Pontifices Dei Solis*, l'una e l'altra sul modello delle antiche istituzioni religiose della capitale. Va semplicemente osservato come un contesto religioso largamente impregnato di influssi orientali abbia certamente

[26] Sul culto di *Sol invictus* cfr. G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, coll. «Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 23, Brill, Leiden 1972.

contribuito in modo decisivo a portare al vertice del pantheon una divinità romana che in epoca repubblicana e ancora nei primi due secoli dell'Impero occupava in esso un posto assai modesto. Di fronte alle molte divinità solari venerate nelle Province, Aureliano avrebbe potuto scegliere un altro patrono. Ma Sol Invictus non si identifica perfettamente con nessuna di queste divinità. Tra lui e Mithra ci sono innegabili affinità, eppure le due divinità rimangono sempre sostanzialmente distinte. Non è in quanto fedele di Mithra – nulla permette di pensare che sia stato iniziato ai suoi misteri – che Aureliano ha organizzato la sua riforma[27].

Su questi punti le opinioni di Simon, di Halsberghe e di Turcan concordano perfettamente. Se durante il III secolo il culto di Mithra conobbe a Roma una sempre maggiore diffusione, bisogna tuttavia evitare di confondere il culto di *Sol invictus* con quello di Mithra. Questa divinità, del resto, non fu mai introdotta ufficialmente nel pantheon romano e non compare su alcuna moneta imperiale. Eppure il dio iranico, popolarissimo nel mondo militare, gode di una generale simpatia nell'ambiente pagano di Roma interessato alle teologie e ai culti solari[28].

### Flavio Claudio Giuliano, detto Giuliano l'Apostata

Flavio Claudio Giuliano, detto Giuliano l'Apostata, fu imperatore dal 361 al 363. Nato cristiano, era stato istruito nelle tradizioni del paganesimo e nella filosofia neoplatonica. A Efeso abiurò il cristianesimo e, divenuto imperatore, tentò di restaurare il paganesimo ormai in declino. Il 16 giugno 363 morì sull'Eufrate nella battaglia contro Sapore II.

*a) Giuliano l'Apostata secondo Bidez*

Nella sua biografia, J. Bidez[29] cerca di accostare il neoplatonismo di Giuliano al mitraismo, considerando questo imperatore un fervente devoto di Mithra. La sua teologia solare sarebbe di diretta ispirazione mitraica. Bidez ha avuto una certa influenza sugli studi di settore: per questo per oltre quarant'anni Giuliano l'Apostata è stato visto come l'imperatore mitraico per eccellenza.

[27] M. SIMON, *Mithra et les empereurs*, cit., pp. 411-428.

[28] In U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, cit., cfr. la quinta parte: *I misteri di Mithra. Valutazione storico-religiosa*, pp. 299-410.

[29] J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Les Belles Lettres, Paris 1930 [trad. it. *Vita di Giuliano imperatore*, coll. «Homo absconditus», Il Cerchio, Rimini 2004].

Questa idea è stata profondamente modificata da R. Turcan, in uno studio intitolato *Julien II, l'héliolâtre*[30]. Una analisi approfondita della documentazione porta Turcan a concludere che per troppo tempo si sono confusi in Giuliano il culto solare e il mitraismo. J. Bidez, Fr. Cumont, G. Riciotti[31] e Chr. Lacombrade[32] pensavano a torto che Giuliano fosse stato iniziato ai misteri di Mithra. Turcan dimostra invece che Giuliano l'Apostata, il difensore dell'ellenismo, pensava che il culto di Mithra non sarebbe stato in grado di raccogliere tutti i pagani. Marcel Simon ritiene però che sia necessario sfumare la posizione di Turcan. Se Bidez sbagliava considerando sinonimi eliolatria e mitraismo e leggendo ovunque Mithra dove Giuliano scrive Helios, altrettanto errato sarebbe prendere una posizione diametralmente opposta, «fino a rifiutare a Mithra un ruolo anche minimo nella devozione personale di Giuliano, negando recisamente che costui abbia potuto farsi iniziare ai suoi misteri».

*b) Il mitraismo degli imperatori romani secondo Marcel Simon*[33]

Si tratta di determinare quale fu il ruolo esatto assunto da Mithra nella religione ufficiale del paganesimo romano. Sono da prendere in considerazione diversi elementi:

– Mithra è rimasto sempre una divinità misterica, i cui unici fedeli sono gli iniziati. Il culto è dunque esoterico, limitato a una società segreta con pochi adepti, tutti di sesso maschile. Si tratta di una religiosità individuale, personale, difficilmente trasferibile in una dimensione ufficiale.

– La diffusione del mitraismo è tardiva: si tratta dell'ultimo venuto tra i culti orientali. Non si poteva dunque invocare il *mos majorum*, tanto importante a Roma.

– Nel momento in cui Mithra si presenta a Roma, le divinità egizie diventano, invece, parte integrante del patrimonio nazionale. Cibele viene associata a Enea e alla leggenda troiana delle origini di Roma. Il successo di Cibele, importata dalla Frigia ma ormai da secoli di casa a Roma, è perciò molto più ampio di quello di Mithra, di origine persiana. Osserviamo, del resto, che i polemisti cristiani del IV secolo si dedicano molto di più a Iside e a Cibele che non a Mithra. Attis e Cibele, evidentemente, sono molto più

[30] R. TURCAN, *Julien II, l'héliolâtre*, in ID., *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Brill, Leiden 1975, pp. 105-128.

[31] G. RICCIOTTI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata. Secondo i documenti*, Mondadori, Milano 1956.

[32] GIULIANO, *Au Soleil-Roi*, a cura di CHR. LACOMBRADE, Budé, Paris 1964.

[33] M. SIMON, *Mithra et les empereurs*, cit., pp. 411-428.

influenti di Mithra. Anche la teologia solare di Giuliano, che recupera il culto legato al fuoco delle Vestali e il calendario solare comune agli Egizi e ai Romani, non ha tra le sue fonti nulla di riferibile al culto di Mithra.

– L'origine geografica del mitraismo costituisce un elemento di sospetto negli ambienti ufficiali romani. La Persia è il grande nemico di Roma, così come lo è stato della Grecia prima di Alessandro. La storia dell'Impero romano è costellata di scontri militari contro i Persiani, e lo stesso Giuliano cadrà sotto le loro armi. Psicologicamente a Roma persiste una profonda opposizione al mondo iranico. Questa sorta di nazionalismo antipersiano verrà più avanti ripreso sia dai pagani che dai cristiani contro il manicheismo. Mithra era ormai perfettamente romanizzato, ma negli ambienti ufficiali non se ne dimenticava l'origine: proveniva da una nazione nemica.

Tutto questo spiega da un lato l'influsso esercitato dal mitraismo sull'esercito e dall'altro la resistenza degli imperatori di fronte alla possibilità di renderlo un culto ufficiale. Simon conclude:

> È evidente, in queste condizioni, che soltanto due divinità potevano essere prese in considerazione, le stesse che Diocleziano, da una parte, e Aureliano con i secondi Flavi, dall'altra, scelsero rispettivamente come protettori: Giove e il Sole. Se Mithra riesce talvolta a farsi venerare, anche al di fuori delle sue conventicole, sotto i tratti del secondo, purtuttavia non lo sostituisce mai. I suoi fedeli gli chiedevano di assicurare loro la salvezza eterna. È più che comprensibile che i principi non volessero né potessero affidargli ufficialmente i destini terreni dell'Impero.

*c) L'ultima posizione di Turcan*

Nella sua importante opera dedicata ai culti orientali nel mondo romano, R. Turcan fornisce un'eccellente sintesi della diffusione del mitraismo in Occidente e nell'Europa orientale. A suo avviso, le campagne del generale Corbulone contribuirono alla penetrazione del culto di Mithra nell'esercito romano: i contatti prolungati dei legionari con la Galazia, la Cappadocia, la Commagene e l'Armenia; gli schiavi giunti dall'Oriente dopo le campagne militari di Corbulone e di Tito; la romanizzazione del dio iranico ellenizzato in Anatolia. Roma diventerà un centro di diffusione dell'arte mitraica: dall'*Urbs* partono i principali motivi d'ispirazione. I luoghi di culto si moltiplicano in Italia e nelle Province. Mithra prende piede nei porti di Siracusa, Palermo, Catania, Napoli, Pozzuoli, Anzio e Ostia, poi lungo le grandi vie di comunicazione. Sulla frontiera germanica e nelle Province danubiane, in Europa centrale e orientale, si concentrano i ritrovamenti archeologici. Treviri sembra essere stato un centro assai importante del culto mitrai-

co. L'insediamento dei mitrei era spesso legato agli accampamenti militari. La presenza di Mithra è particolarmente densa nelle due Pannonie. A differenza delle altre religioni orientali, il mitraismo non comporta cerimonie pubbliche: i fedeli di Mithra pregano anche per la salvezza dell'imperatore e dell'Impero, ma il loro culto si celebra ai margini dei templi ufficiali[34].

[34] R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 2004[3], pp. 202-216.

# Capitolo secondo
# UN SAGGIO DI TEOLOGIA MITRAICA*

Per oltre tre secoli il mitraismo godette nell'Impero romano di una situazione privilegiata. Non disponiamo di documenti scritti tratti dai rituali che ci consentano di conoscerne con chiarezza il pantheon e il culto. Soltanto con l'aiuto della documentazione epigrafica, archeologica e iconografica possiamo tentatre di ricostruire la teologia mitraica nei suoi aspetti principali.

## 1. *Il pantheon*

### Zervan, Chronos, Aiōn

La dottrina iranica del Tempo divinizzato – Zervan – sembra essersi introdotta nella teologia dei sacerdoti di Mithra. La rappresentazione di Zervan-Aiōn compare più di una volta con i tratti di un dio a testa di leone che regge nella mano sinistra un globo e una frusta ed è circondato dalle spire di un serpente che si morde la coda. Il globo e la frusta rinviano a una concezione solare, mentre il serpente è simbolo di eternità[1].

* *Un essai de theologie mithriaque*, in J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 147-159.

[1] Per. le rappresentazioni figurate, cfr. M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Paris-Bruxelles 1960, p. 129. Mithra dio del tempo sul rilievo di Modena e nella statua di Merida, in Spagna. R. MERKELBACH, *Mithras*, Hain, Königstein/Ts. 1984, p. 296 [trad. it.

Secondo Vermaseren, il dio iranico Zervan fu ammesso nel pantheon mitraico, e in quest'ultimo si realizzò una sintesi teologica con il dio Chronos-Aiōn dei Greci e con il dio Saturno dei Romani. L'autore così conclude:

> L'identificazione con Chronos e Saturno dimostra influssi greci e romani; l'identificazione con Giano, custode delle chiavi, è tutta romana; la divinità ha inoltre subito influenze egizie per assimilazione al dio dei morti Serapide e ad altre divinità della terra del Nilo; le somiglianze con Atargatis, infine, sono di ispirazione siriaca. Il problema della personalità del dio si fa inestricabile se non si comprende che il fedele di Mithra, come del resto tutti i suoi contemporanei, non pensava secondo dogmi teologici rigidi e prestabiliti, ma si accontentava di mettere in luce alcuni aspetti della divinità, secondo i propri desideri e le circostanze del momento.

Fr. Cumont è stato il primo a proporre questa interpretazione di Zervan-Chronos-Saturno, insistendo specialmente sullo sforzo dei sacerdoti di Mithra rivolti alla ricerca delle origini del loro culto. La presenza dei segni dello zodiaco e dei simboli delle stagioni su alcune statue di Zervan-Aiōn dimostrerebbe, secondo Cumont, la loro ricerca teologica sul Tempo. Le sette spire del serpente che avviluppa il dio si riferiscono ai sette pianeti[2].

Il dio *Caelus-Saturnus* è spesso rappresentato con un canestro sulla testa. Questo simbolismo, che troviamo a Bologna e a Dura Europos, è caratteristico del dio Serapide: si riferisce al tema della vita e della fecondità. Del resto il dio Zervan, dio del tempo infinito, è simboleggiato dal colore blu, che rappresenta il firmamento[3].

Il dio Aiōn viene presentato come un dio universale. A lui sono assegnati, infatti, gli attributi delle altre divinità: i fulmini di Giove, il piedestallo di Vulcano, il caduceo di Mercurio. È un dio che non subisce alcun mutamento.

> Le caratteristiche di Aiōn, la cui potenza è così grande che riunisce in sé le forze delle altre divinità, sono tali che è lui ad essere invocato negli scritti magici ed è la sua immagine a venire riprodotta sulle gemme magiche. Lo si raffigura a volte

*Mitra*, coll. «Nuova Atlantide», ECIG, Genova 1998²]: statua di Chronos-Saturno di Ostia, con commento.

[2] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1913³, pp. 106-110. Chronos di Firenze, p. 108; di Modena, p. 109.

[3] L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, coll. «Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 11, Brill, Leiden 1968, tav. XVII, n. 693.

con i tratti di un dio a testa di leone che tiene nella mano sinistra un globo e una frusta e viene circondato dalle spire di un serpente che si morde la coda. Il globo e la frusta rinviano a una concezione solare, mentre il serpente è simbolo di eternità[4].

## *Deus aeternus*

Zervan-Chronos, il dio a testa di leone, simboleggia il Tempo che divora tutto. Secondo Vermaseren, è a questo personaggio divino che fa riferimento il simbolismo del fuoco: è un'allusione al fatto che alla fine dei tempi tutto l'universo sarà consumato dal fuoco.

La documentazione iconografica ci mostra un dio, *deus aeternus*, che è l'*Aiōn aeternus* dei Greci. I simboli di questo dio eterno sono diversi[5].

– La testa di leone con le fauci aperte: le fauci stanno a significare il caos iniziale a cui il dio deve porre ordine.

– Il serpente che avvolge il corpo dell'essere a testa di leone rappresenta il movimento del sole e dei pianeti.

– Le ali: la figura del *deus aeternus* ha a volte quattro ali, due aperte verso l'alto e due verso il basso. Una statua di Ostia ci mostra ogni ala identificata con una stagione dell'anno.

– La coppa e il globo: alcune rappresentazioni del *deus aeternus* ce lo mostrano al di sopra di una coppa nella quale entrano la testa e la coda del serpente: si tratta dell'acqua di vita che simboleggia l'inizio e la fine, il passaggio dalla nascita alla vita definitiva. Sul rilievo di Ossirinco due serpenti che scendono dalle reni della divinità immergono la testa rispettivamente in direzione di un altare del fuoco (a destra) e di una coppa (a sinistra)[6]. Dall'altare sale un terzo serpente, che tenta di raggiungere il dio alle spalle. Questa figura presenta un simbolismo teologicamente assai ricco, che comprende l'acqua e il fuoco, i simboli iranici per eccellenza della vita e della fecondità, e il serpente, simbolo di vita. Il *deus aeternus* viene così presentato come dispensatore di vita. In alcune raffigurazioni il dio è collocato sul globo da cui fuoriesce il serpente[7]: il *deus aeternus* è dunque presentato come il dio del cosmo. Sul globo abbiamo del resto alcuni segni che stanno a indicare i pianeti. Tutti gli elementi di questo simbolismo sono particolarmente

[4] M.J. VERMASEREN, *Mithra*..., cit., p. 107.

[5] L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, cit., pp. 348-370.

[6] *Ibid*., fig. 103.

[7] *Ibid*., tav. XVI, nn. 665 e 833. Cfr. anche R. MERKELBACH, *Mithras*, cit., n. 40, p. 296, con commento.

espressivi: il globo, l'altare del fuoco, il serpente, la coppa d'acqua di vita, le ali. La simbologia delle grotte mitraiche mostra così la credenza dei fedeli in un *deus aeternus* che realizza una sintesi tra l'Iran e il mondo greco-romano. Ci troviamo in presenza di un vero e proprio enoteismo. Ma sarebbe imprudente parlare qui di monoteismo. Restiamo, infatti, in un contesto pienamente pagano, anche se in tale contesto si coglie una tendenza al sincretismo.

Le chiavi: il *deus aeternus* regge in mano una chiave, che simboleggia il corso del sole, ma anche lo scettro di Zeus. Su alcuni rilievi questa chiave è poi decorata con cinque stelle o con una paletta per il carbone, a indicare il rapporto con la potenza del fuoco celeste. Torcia, paletta per il carbone, fulmine, scettro, chiave, acque celesti sono simboli del demiurgo, il creatore del mondo materiale, che regna su questo mondo[8].

## Cautes e Cautopates

### *a) La trinità mitraica*

Moltissimi tra i rilievi di Mithra che uccide il toro raffigurano

> due personaggi, vestiti alla persiana come Mithra stesso, collocati ai due lati del toro, a gambe incrociate, con un atteggiamento indifferente che dà l'impressione che non partecipino affatto agli eventi: uno dei due tiene persino la coda del toro, in modo da condividerne il potere magico o accelerare la crescita della spiga che si vede germogliare ... Portano l'uno una torcia alzata e l'altro una torcia abbassata, significando in questo modo il levare e il tramontare del sole e della luna, la luce nascente e la luce morente, o, per dirla altrimenti, la vita e la morte. Quello che porta la fiaccola destra è poi posto sotto l'effigie della luna, e l'altro sotto quella del sole. I loro nomi sono Cautes, che simboleggia il levare del sole e l'aurora, e Cautopates, che sta invece a indicare il tramonto del sole e il crepuscolo[9].

Ai piedi di Cautes si trova spesso un gallo che canta, l'uccello «persiano» dei Greci. Il canto del gallo scaccia i demoni. L'atteggiamento di Cautes è sempre gioioso: a Santa Prisca la figura è dipinta in arancio chiaro, a rappresentare il sole del mattino. Cautopates, invece, mostra un atteggiamento di tristezza: a Santa Prisca è collocato in una nicchia dipinta di blu, a rappresentare il tramonto del sole. Siamo in presenza di una sorta di tri-

[8] L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, cit., tav. VII, n. 103.

[9] M.J. VERMASEREN, *Mithra*, cit., pp. 60-61.

nità mitraica, che coglie le tre posizioni del sole nel cielo, all'alba, allo zenith e al tramonto[10].

*b) Ricerche recenti*

Si è molto discusso sull'origine di questi due nomi di origine iranica. M. Schwartz ha fatto il punto sulla loro etimologia, ma di fronte alle tante ipotesi proposte dagli iranisti, nessuna delle quali offre una soluzione soddisfacente, noi non ci soffermeremo[11].

Ciò che ci interessa è piuttosto il significato assunto dai due dadofori nel culto di Mithra. Su questo abbiamo uno studio molto approfondito di L.A. Campbell. I due personaggi appaiono per la prima volta in Occidente intorno alla metà del I secolo. Vengono messi in relazione a una teologia cosmica, incentrata sul tema della creazione, della vita, della vegetazione. Si tratta di figure di rilievo, dal momento che la loro immagine è presente in quasi tutti i santuari[12].

J.R. Hinnells ha ripreso lo studio di questi due personaggi. L'autore procede in modo opposto, perché non vuole limitarsi alle loro origini iraniche, ma vuole collocarli all'interno del mitraismo romano. Le due divinità compaiono non soltanto nella tauroctonia, ma anche nelle scene del pasto rituale e della nascita di Mithra. Hinnells analizza gli elementi iconografici che compaiono nelle diverse regioni: i personaggi, gli attributi, il contesto generale. Per lui Cautes è legato specialmente al toro e Cautopates allo scorpione[13].

Il problema astronomico e cosmico è stato particolarmente studiato da R. Beck[14]. L'autore parte dagli studi di Cumont, che vedeva in Cautes e Cautopates due personaggi del culto solare che formano con Mithra una sorta di trinità solare. Beck riprende le linee generali di questa teologia solare, ma ne segnala anche i limiti: Cumont parla solamente dell'astro nel suo sorgere e nel suo tramonto, senza prendere minimamente in considerazione il suo corso cosmico, che implica la successione degli anni e delle stagioni.

10 R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, PUF, Paris 1983, pp. 62-67.

11 M. SCHWARTZ, *Cautès and Cautopatès, the Mithraic torch bearer*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. II, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 406-423.

12 L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, cit., pp. 29-43.

13 J.R. HINNELLS, *The Iconography of Cautes and Cautopates*, «Journal of Mithraic Studies», 1, 1976, pp. 36-67.

14 R. BECK, *Cautes and Cautopates. Some astronomic considerations*, «Journal of Mithraic Studies», 2, 1977, pp. 1-17.

Cumont, inoltre, non accenna affatto alla relazione tra la teologia solare e il viaggio dell'anima. A questo proposito, invece, Beck utilizza la documentazione raccolta in un articolo di R.L. Gordon[15] e ritiene che Cautes fosse anche associato alla primavera e Cautopates all'autunno. Non si tratta, dunque, di un semplice simbolismo solare diurno, ma di un simbolismo che abbraccia l'intero ciclo della rinascita e del declino della natura. Secondo Beck, insomma, il simbolismo cosmico è molto più ampio rispetto al semplice percorso diurno del sole. Ci troviamo in presenza di una vera e propria teologia cosmica. I personaggi di Cautes e Cautopates assumono tutta la loro rilevanza una volta situati nella grotta mitraica, proprio al posto che compete loro.

## Gli dei compagni di Mithra

Come abbiamo già osservato, il culto di Mithra si colloca pienamente nel sincretismo pagano. Zervan, il dio del Tempo infinito, si sovrappone al combattimento tra la luce e le tenebre. Si tratta di una antica dottrina iranica, che troviamo già in Zarathustra. Seguendo Cumont, Vermaseren ritiene che questa dottrina sia stata diffusa dai Magi e da loro introdotta nei misteri.

Ma i misteri utilizzeranno infine la mitologia greco-romana. Chronos-Saturno è naturalmente legato al problema delle origini: nella dottrina religiosa del Lazio arcaico, infatti, il dio Saturno rimase a lungo nascosto prima di dare inizio a un regno felice, l'Età dell'oro del mondo. È un dio legato allo sviluppo della cultura. In epoca imperiale Saturno assimila il Chronos greco e il Baal cartaginese. Il dio Mithra, il *mesitēs*, prosegue sotto la direzione di Saturno la lotta contro le forze delle tenebre. Qui ci si ricollega alla leggenda della gigantomachia, la lotta tra Giove (Ahura Mazdā) e i giganti distruttori dell'umanità primitiva. Ritroviamo numerosi elementi di questa lotta mitica nei documenti gnostici. Cumont ha cercato di spingere molto in là la spiegazione del sincretismo, al punto da individuare per ciasuna delle divinità romane del mitraismo un corrispondente iranico. Oggi siamo invece molto prudenti su questo piano, visto che per una interpretazione del genere manca la necessaria documentazione.

Il dio solare Apollo: la documentazione epigrafica e iconografica ci mostra spesso Apollo accanto a Mithra. Li troviamo insieme già nella Comma-

[15] R.L. GORDON, *The sacred Geography of a Mithraeum: the Example of Sette Sfere*, «Journal of Mithraic Studies», 1, 1976, pp. 119-165.

gene. Apollo, evidentemente, ha fatto ingresso nel culto di Mithra per via delle sue funzioni di dio solare.

Il dio Hermes-Mercurio era tenuto in grande considerazione tra i Galli: dio del commercio e della prosperità, ma anche dio dei viaggiatori. Nella Germania e nella Gallia si riscontra uno stretto legame tra Hermes e Mithra.

Tutta questa documentazione dimostra che il mitraismo è sorretto da una teologia sincretistica. Nell'*entourage* di Mithra vengono introdotte anche altre divinità: Attis, l'amante di Cibele, la dea frigia, ma anche Atlante, che regge sulle sue spalle il pesante fardello del cielo. In genere Atlante viene rappresentato secondo gli schemi iconografici tipici dell'arte greca.

E concludiamo citando Vermaseren:

> Il mitraismo ha accolto una grande varietà di divinità, cosa che si spiega da un lato con la lunga storia di questo culto, ma anche, dall'altro, con il fatto che i discepoli del dio tentarono coscientemente di fare della loro religione una religione universale[16].

Vermaseren, infine, segnala l'influsso delle concezioni orfiche[17] ed egizie[18] sulla formazione delle dottrine dei misteri mitraici.

## 2. *La grotta mitraica e la sua geografia sacra*

Eccoci di fronte al secondo elemento di rilievo per la ricostruzione della teologia mitraica: la grotta sacra in cui Mithra celebra il suo sacrificio[19].

### L'*Antro delle Ninfe* di Porfirio[20]

Filosofo neoplatonico, Porfirio (234-305) ci ha lasciato uno studio sulle grotte nominate nell'Odissea, l'*Antro delle Ninfe*. Il testo in sostanza vol-

[16] M. VERMASEREN, *Mithra*, cit., pp. 97, 103, 105.

[17] *Ibid.*, p. 103.

[18] *Ibid.*, p. 105.

[19] Cfr. H. LAVAGNE, *Importance de la grotte dans le Mithriacisme en Occident*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978, pp. 271-278; L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, cit.: *The Mithraic Cave*, pp. 6-10; R.L. GORDON, *The sacred Geography...*, cit. (di notevole importanza).

[20] FR. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1956, pp. 595-616.

garizza il pensiero di Numenio, filosofo greco di Apamea del II secolo d.C., e del suo amico Cronio. Si tratta di una sorta di catechismo simbolico che Porfirio avrebbe redatto a Roma attorno al 263. Poiché Porfirio, come si diceva, riprende l'esegesi dell'*Antro delle Ninfe* di Numenio e Cronio, e dunque di un documento che proviene dalla scuola pitagorica, ne risùlta una lettura mistica e neopitagorica dell'opera di Omero.

La grotta è simbolo del mondo. Secondo Cronio, la grotta delle Ninfe in cui Ulisse nasconderà i doni dei Feaci non esiste realmente: essa è soltanto un'immagine simbolica. Per Porfirio, invece, essa esiste davvero ed è, piuttosto, il suo aspetto a essere simbolico. Porfirio spiega così: «la caverna simboleggia in primo luogo il mondo materiale, con le sue due componenti, la materia e la forma. Essa rappresenta in secondo luogo il mondo intelligibile, l'insieme delle forze o potenze spirituali»[21]. Il simbolismo della grotta è dunque basato sulla distinzione aristotelica tra materia e forma, distinzione che i neoplatonici recuperano inserendola nel pensiero di Platone.

Porfirio ricorda che le grotte sono sempre state legate al culto di qualche divinità, sia tra i Greci che tra i Persiani: per i primi nomina le grotte di Chronos, di Demetra, di Zeus a Creta; per i secondi quella di Mithra in Zarathustra. Parlando di Mithra, Porfirio lo presenta come «il padre e creatore di tutte le cose». La pratica del culto nelle grotte risalirebbe in ultima analisi ai Persiani: si tratta anche in questo caso della tipica infatuazione neoplatonica per tutto ciò che proviene dalla Persia. Nel testo viene segnalato l'importante ruolo delle grotte nella storia religiosa dell'umanità: esse costituiscono delle vere e proprie porte di comunicazione con il soprannaturale, sono un luogo privilegiato di epifania.

Le ninfe nominate da Omero simboleggiano le anime, mentre la grotta rappresenta il mondo. Ci sono due porte: quella settentrionale, attraverso cui gli uomini discendono, e quella meridionale, il cammino riservato agli immortali. Esse sono le porte del sole, di cui Porfirio dice: «Sono i confini del corso del sole» tra il settentrione e il meridione. Si tratta dei tropici: il Cancro, porta settentrionale, e il Capricorno, porta meridionale; in Omero orientale e occcidentale. Porfirio armonizza la descrizione omerica con la scienza del suo tempo e l'evoluzione delle credenze relative al soggiorno terreno delle anime[22].

21 *Ibid.*, p. 428.
22 *Ibid.*, p. 448.

## Alcuni passi dell'*Antro delle Ninfe* di Porfirio

...

VI. Da una parte, dunque, il mondo, a causa della materia, è tenebroso e oscuro, dall'altra, per il congiungimento della forma [alla materia] e per l'ordinamento che ne deriva – *kosmos* viene da *diakosmesis* – è bello e amabile. Se ne può quindi dire a ragione che è una grotta: amena, per colui che partecipa della bellezza delle forme che la rivestono, tenebrosa per colui che ne scruta e penetra con la mente il fondamento. Perché ciò che è all'esterno e in superficie è amabile, mentre ciò che è all'interno e in profondità si trova nella massima oscurità. Così i Persiani, nelle loro cerimonie di iniziazione, rappresentano il mistero della discesa delle anime sottoterra e della loro uscita da laggiù chiamando questo luogo di esilio grotta. Secondo Eubulo, Zoroastro è il primo ad aver consacrato sui monti vicini alla Persia una caverna naturale, florida e ricca di sorgenti, in onore di Mithra, padre e creatore di ogni cosa: la caverna rappresentava il mondo, di cui Mithra è il demiurgo, e le cose disposte all'interno, a intervalli simmetrici, erano i simboli dei diversi elementi e regioni del mondo. Dopo Zoroastro, anche presso altri popoli invalse l'uso di compiere i riti iniziatici in caverne, naturali o artificiali che fossero. Come infatti si innalzavano agli dei dell'Olimpo templi, edifici e altari (*bomoi*) e agli eroi delle are (*escharai*), e si scavavano agli dei inferi buche e sacrari, così si consacravano al mondo grotte e caverne, e analogamente alle ninfe, per via delle acque che scorrono e zampillano nelle grotte, alle quali presiedono le ninfe Naiadi, come spiegheremo tra poco[23].

...

XX. In tempi antichissimi, ancor prima che ci si sognasse di innalzare templi, si consacravano dunque agli dei caverne e grotte: così fecero a Creta i Cureti per Zeus; lo si fa in Arcadia per Selene e Pan del monte Linceo; a Nasso per Dioniso. Ovunque Mithra fosse conosciuto, si voleva renderselo propizio dedicandogli una caverna. Ora, Omero non si accontenta di affermare che la grotta di Itaca aveva due porte, ma precisa che una di esse era rivolta a settentrione, e l'altra (più divina) rivolta a mezzogiorno; che attraverso quella settentrionale si poteva scendere, ma per quella meridionale non dice che si potesse scendere, ma soltanto: «Mai per quella gli uomini entrano; è una via di immortali» (*Odissea* XIII,111-112)[24].

XXI. Restano dunque da cercare le intenzioni di chi ha strutturato il tutto, se ciò che il poeta riporta ha carattere storico o, se la descrizione è fittizia, quale ne è il senso oscuro. Poiché la grotta rappresenta una immagine e un simbolo del mondo, Numenio e il suo compagno Cronio ci dicono che ci sono in cielo due

[23] *Ibid.*, p. 600.
[24] *Ibid.*, pp. 607-608.

punti estremi: il tropico invernale, ai limiti del mezzogiorno, e il tropico estivo, ai limiti del settentrione. Il tropico estivo è nel Cancro; quello invernale nel Capricorno. Essendo per noi vicinissimo alla terra, il Cancro è stato a ragione attribuito alla luna, la più prossima alla terra; essendo il polo meridionale ancora invisibile, il Capricorno è invece attribuito al pianeta che è di gran lunga il più lontano e il più alto di tutti[25].

XXII. Ecco la successione dei segni zodiacali, dal Cancro al Capricorno: il Leone, casa del Sole; la Vergine, casa di Hermes; il Giogo (Bilancia), casa di Afrodite; lo Scorpione, casa di Ares; il Sagittario, casa di Zeus; il Capricorno, casa di Chronos. E partendo dal Capricorno si dà l'ordine inverso: l'Acquario, casa di Chronos; i Pesci, casa di Zeus; l'Ariete, casa di Ares; il Toro, casa di Afrodite; i Gemelli, casa di Hermes; il Cancro, infine, casa della Luna. Ecco dunque le due porte, Cancro e Capricorno, poste dai teologi; Platone parla di due bocche: il Cancro è quella per cui le anime discendono, il Capricorno quella per cui ascendono. Ora, il Cancro, la discesa, è settentrionale; il Capricorno, l'ascesa, meridionale. E il settentrione è il luogo delle anime che discendono verso la generazione[26].

...

XXIV. A Mithra furono assegnate a mo' di sede le regioni equinoziali. Ecco perché tiene il pugnale dell'Ariete, segno zodiacale di Ares, ed è portato dal Toro di Afrodite: proprio come il Toro, Mithra è demiurgo e signore della generazione. È posto sul circolo equinoziale, con il settentrione a destra e il mezzogiorno a sinistra: vicino a sé, dalla parte di Noto, ha l'emisfero detto di Noto (australe), poiché è caldo; dalla parte di Borea, ha invece l'emisfero detto boreale, freddo come il vento[27].

Questi passi tratti dall'*Antro delle Ninfe* di Porfirio propongono la questione della grotta mitraica, del suo simbolismo teologico e della sua geografia sacra.

## La grotta nel mitraismo d'Occidente

Lavagne ha affrontato il problema insistendo sul fatto che la grotta può essere considerata come il contesto canonico del sacrificio mitraico in tutto l'Occidente, con un trattamento privilegiato a Roma e in Italia[28].

25 *Ibid.*, p. 608.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 610.

28 H. LAVAGNE, *Importance de la grotte...*, cit., pp. 271-278.

Una parte delle iscrizioni che alludono ai santuari mitraici usano i termini *spelaeum* o *antrum*, indicandoli, dunque come una vera e propria grotta: dieci iscrizioni in Italia, quattro nel resto dell'Impero, ma comunque in ambiente romanizzato. Le altre iscirizioni usano il vocabolo *templum*: venti volte nelle Province e tre volte in Italia. Roma e l'Italia parlano quindi di grotte mitraiche, mentre le Province parlano piuttosto di tempio mitraico. Secondo Lavagne, non si deve concluderne, come è stato fatto, che *spelaeum* sia la grotta dell'iniziazione, mentre *templum* il luogo della liturgia. Era già la tesi di Visconti nel 1864. La differenza, afferma Lavagne, non è di funzione, bensì di natura.

In Italia i mitrei sono sotterranei, scavati nella roccia, utilizzando cavità naturali, oppure reimpiegando costruzioni interrate o seminterrate. Nelle Province i mitrei sono invece edifici in muratura, ricoperti da volte murate e da tetti di tegole.

La decorazione dei mitrei romani li avvicina sempre alle grotte. Tra i materiali utilizzati troviamo la pomice, pietra spugnosa e dura che ricorda la caverna. Spesso si fa uso di mosaici, un prestito dai ninfei e dai criptoportici. Come nei ninfei, che enfatizzano le linee di forza delle parti curve delle volte utilizzando delle serie di conchiglie, anche nei mitrei è frequente questa soluzione architettonica. Tutto questo, afferma Lavagne, ci riconduce all'arte romana, che «dall'inizio dell'Impero era divenuta maestra nelle costruzioni interrate o seminterrate, come i criptoportici e una certa categoria di grotte-ninfei»[29]. I criptoportici servivano a sostenere grandi masse di terra e a rendere possibile l'aerazione, ma anche a sostenere grandi edifici pubblici. La pomice, i mosaici e le conchiglie erano immuni all'umidità ed evocavano la grotta sacra, l'antro.

Dopo i dati architettonici vengono analizzati i dati cultuali, quelli che caratterizzano la celebrazione del culto. Nell'iconografia della grotta si coglie una struttura di accoglienza. «La rappresentazione dell'antro sacro nel suo aspetto più prossimo alla roccia naturale sembra dunque essere stata trattata in Italia con particolare predilezione»[30]. Le altre regioni dell'Impero appaiono, invece, meno sensibili all'evocazione della grotta. La grotta sembra occupare un posto di primissimo piano nel pensiero dei mitraisti romani e il mondo romano, fin dai tempi più remoti, era sensibile all'aspetto sacro delle grotte.

[29] *Ibid.*, p. 275.

[30] *Ibid.*, p. 277.

## La grotta mitraica

1. Campbell, in *Mithraic Iconography*, sottolinea l'importanza degli elementi iconografici[31]. Egli osserva che Stazio, in *Tebaide* I,719, parla di «grotta persiana» e ricorda che Porfirio, nel capitolo VI dell'*Antro delle Ninfe*, presenta Mithra come creatore e demiurgo. Le immagini platoniche e neoplatoniche svolgono dunque un ruolo di grande rilievo. Campbell propone una classificazione delle grotte mitraiche, distinguendole in naturali, artificiali e architettoniche.

2. R.L. Gordon ha studiato questa geografia sacra soffermadosi specialmente sul mitreo delle Sette Sfere di Ostia[32].

– All'ingresso è collocato un cratere: per Cumont esso serviva per il sangue sacrificale, mentre Gordon afferma che conteneva dell'acqua. Nel mosaico pavimentale è poi visibile un pugnale. Se l'acqua è il simbolo della purificazione, ma anche la barriera che blocca coloro che non sono puri (per questo il simbolismo dell'acqua è davvero la porta d'accesso ai misteri), il pugnale è il segno di Ares, l'Ariete. Così spiega il capitolo XXIV dell'*Antro delle Ninfe* di Porfirio, ma il pugnale è anche associato a Mithra che sacrifica il toro.

– Sui podi laterali sono raffigurati i sette pianeti e i segni dello zodiaco[33]. A sinistra: giorno, primavera, estate; a destra: notte, autunno, inverno. Cautes è associato al giorno, al sole, all'estate; Cautopates alla morte, alla luna, all'inverno. La geografia sacra della grotta mitraica ci presenta, dunque, un complesso e importantissimo materiale simbolico che fa riferimento al cosmo.

– Gordon studia con attenzione tutta questa geografia cosmica: i giorni, le stagioni, le suddivisioni dell'anno con i suoi simbolismi, i sette pianeti, i dodici segni dello zodiaco. Scopre un simbolismo cosmico molto evidente, che corrisponde al simbolismo cosmico di cui parla Porfirio nell'*Antro delle Ninfe*. Gordon ritiene che il *thema mundi* sia di particolare importanza nei misteri di Mithra: con la presenza di Mithra/Sole il mondo diventa infatti il regno della luce. La prima notte del cosmo diventa il primo giorno nel momento in cui il giorno succede alla notte: la notte diventa giorno nella parte orientale del mitreo, proprio quando il giorno diventa notte nella sua parte

[31] L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, cit., pp. 6-9.

[32] R.L. GORDON, *The sacred Geography*..., cit.

[33] *Ibid.*, p. 127.

occidentale. Il mitreo è, insomma, la riproduzione grafica del primo giorno e della prima notte del cosmo. Il movimento, poi, non si limita ad essere lineare, ma è anche circolare: la successione dei giorni e delle notti assommata a quella delle stagioni. Questi due movimenti, intrecciati tra loro, simboleggiano la perfezione cosmica.

– Le sette sfere tracciate sul pavimento a mosaico del mitreo rappresentano forse una scala? Rinviano ai sette gradi dell'iniziazione? Se il mitreo è il punto di congiunzione tra cielo e terra, allora esso diviene una sorta di scala verticale tra la terra e il cielo. L'idea della scala si abbina al principio orizzontale della successione tra luce e tenebre. Per Gordon la scala è molto importante, dal momento che il suo simbolismo consente di comprendere in modo più adeguato la teologia mitraica: essa rinvierebbe a una vera e propria coreografia astrale.

Questo sarebbe il diagramma del mitreo: il Cielo si trova in alto; Saturno, al quale corrisponde il Padre, al settimo grado iniziatico; il Sole, a cui corrisponde l'Eliodromo, al sesto grado; la Luna, alla quale corrisponde il Persiano, al quinto grado; Giove, al quale corrisponde il Leone, al quarto grado; Marte, a cui corrisponde il soldato, al terzo grado; Venere, alla quale corrisponde la ninfa, al secondo grado; Mercurio, a cui corrisponde il corvo, al primo grado.

Gordon fa notare che la struttura del mitreo si collega alla scienza astronomica dell'epoca. Ma il mitreo non è un laboratorio scientifico, è il luogo sacro dell'incontro tra dio e l'uomo, un incontro che ha luogo grazie all'iniziazione, che consente l'accesso al misterioso potere celeste. Se i mitrei sono i luoghi di incontro tra cielo e terra, in essi la potenza divina discende sulla terra e permette all'iniziato di prendere contatto con essa. A parere di Gordon, nel mondo romano i misteri di Mithra rappresentavano dunque una riformulazione razionale dell'immanenza divina, formulazione realizzata a partire dai diversi elementi che costituiscono il mondo.

Alcuni nuovi documenti e una loro più attenta interpretazione ci consentono di meglio comprendere l'importanza della grotta nel culto mitraico e di concludere che l'iniziazione faceva penetrare il fedele in un mondo misterioso e divino.

Terminiamo questa analisi con alcune riflessioni di Vermaseren in *Mithra, ce dieu mystérieux*. Un santuario scoperto nel 1958 a Tirgusor (Romania), sulle montagne a nord-ovest di Costanza, è di particolare interesse: lo scultore Nicomede è l'autore del rilievo principale e racconta che la grotta era collocata in un boschetto sacro (*alsos*) presso l'Eufrate, un piccolo corso d'acqua che porta lo stesso nome del grande Eufrate di Mesopotamia, culla dei misteri di Mithra. Quando era materialmente impossibile proce-

dere secondo «le prescrizioni di Zarathustra e scegliere un sito naturale, si erigeva un mitreo»[34].

La grotta mitraica suscitò lo stupore dei Padri della Chiesa, incapaci di coglierne il significato autentico. Su questo Vermaseren ci dice:

> Tertulliano (*De Corona* 15) si stupisce del fatto che si possa venerare un dio di luce in un santuario che è un *vere castra tenebrarum*, una vera e propria fossa di tenebre. Ritroviamo la stessa logica in Firmico Materno (IV secolo d.C.), nella sua opera sugli errori delle religioni pagane: «Tale è il nome (dio solare) che danno a Mithra, ma essi celebrano i suoi misteri in grotte talmente buie (*obscuro tenebrarum squalore submersi*) che, nascosti nell'inospitale oscurità, evitano l'attrazione della luce brillante»[35].

## La grotta mitraica e il platonismo

Turcan esamina il mito e i misteri di Mithra alla luce della dottrina platonica. Mostra che Porfirio trae da uno Zoroastro 'mitraizzato' dai filosofi greci ciò che Omero non dice. Per Turcan, Porfirio deve totalmente a Numenio e a Cronio ciò che scrive sul mitraismo[36].

Secondo Turcan, il *De antro* tradisce una cultura libresca e ridondante, segno di una redazione infervorata e frettolosa. Le informazioni sul mitraismo sono di seconda mano ed enfatizzano il simbolismo della grotta come immagine del mondo.

Al simbolismo della grotta è legato quello dell'acqua. Perciò Porfirio scrive che il cratere svolge il ruolo di fonte. Turcan pensa invece che l'allusione possa «riguardare il fatto che negli antri troppo lontani da una sorgente di acqua viva» si conservasse, portandola in crateri per uso liturgico, una certa quantità di acqua attinta alla *fons perennis*[37].

Turcan si sofferma sul motivo del Mithra demiurgo di cui parla Porfirio, il Mithra *mesitēs* che corrisponde allo schema di Numenio di Apamea quando parla del dio che governa circolando nel cielo. Helios è dunque presentato come una immagine del demiurgo. Turcan vede qui uno schema simile a quello dello gnostico Tolomeo nella *Lettera a Flora*, documento di tendenze valentiniane. Il demiurgo è creatore del mondo come in Nu-

[34] M. VERMASEREN, *Mithra*, cit., pp. 32-33.

[35] *Ibid.*, p. 33.

[36] R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Brill, Leiden 1975, pp. 62-89.

[37] *Ibid.*, p. 58.

menio, che per Turcan era a conoscenza delle dottrine gnostiche. Porfirio considera il mondo buono, ma, come Tolomeo, è convinto che il dio sommo non possa mescolarsi al mondo materiale. Da qui la necessità di un dio mediatore, «il demiurgo, con cui veniva identificato con grande naturalezza Mithra *mesitēs*, almeno per un platonico del II secolo d.C. che viveva lo stesso 'spirito del tempo' di un Marcione o un Tolomeo»[38].

Secondo Turcan, in definitiva, nell'*Antro delle Ninfe* di Porfirio troviamo numerose incoerenze, segno della religiosità inquieta del II e III secolo della nostra era. Il mitraismo si colloca all'interno di questo movimento sincretistico, caratterizzato dall'incoerenza delle dottrine. Il paganesimo tentava di trovare un accordo tra le diverse dottrine diffuse nel mondo ellenistico dell'epoca. L'*Antro delle Ninfe* di Porfirio raccoglie una serie di idee, provenienti da orizzonti diversi, sintetizzandole in una teologia di carattere simbolico.

### 3. *Conclusioni*

Al termine di questo Capitolo sulla teologia mitraica e il suo posto nel culto possiamo cercare di sintetizzare brevemente la nostra ricerca.

Abbiamo cominciato analizzando il pantheon. Una religione o un culto iniziano sempre con la fede in una divinità: sarebbe perciò errato iniziare l'indagine occupandosi, per esempio, dell'aspetto sociologico. La teologia che è a fondamento della fede mitraica appare una forma di sincretismo. Il paganesimo sta declinando, mentre nel mondo greco-romano fanno il proprio ingresso gli dei orientali, guadagnando sempre più numerosi fedeli. I collegi sacerdotali tentano di armonizzare le varie dottrine, in modo da proporre una teologia coerente. Si tratta del medesimo mondo in cui agiscono la filosofia greca, lo gnosticismo e il cristianesimo, che infine avanzerà rapidamente mettendo in crisi la teologia e tutti i culti pagani.

Il sincretismo produce una sorta di catalisi dottrinale intorno ad alcuni personaggi. Zervan, il dio del Tempo infinito portato dai Magi, concentra su di sé le diverse dottrine zoroastriane, ma poi viene raggiunto da Chronos e Aiōn, suoi corrispondenti greco-romani. L'iconografia ci mostra questa ricerca di un *deus aeternus* che, in una logica enoteista, sia in grado di soddisfare i fedeli dei diversi culti. Il mitraismo ne trarrà enormi benefici. Mithra è il dio creatore del mondo e del tempo, che guida i suoi fedeli verso l'eternità. Non disponiamo, purtroppo, di documentazione propriamente teolo-

[38] *Ibid*., p. 81.

gica, e dobbiamo così tentare di realizzare una sintesi dottrinale sulla base dell'iconografia e dell'epigrafia.

Per noi è rilevante l'*entourage* di Mithra. Troviamo innanzitutto Cautes e Cautopates, due personaggi divini poco noti, portati dall'Iran, che entrano nella simbologia solare e diventano parte di una vera e propria teologia cosmica. Il mitraismo realizza, infatti, una vasta simbologia di carattere cosmico. Gli dei compagni di Mithra ci mostrano che il dio è *mesitēs*, lotta per il bene e funge da mediatore tra il mondo celeste e il mondo degli uomini; da qui l'ingresso di numerose divinità nel suo *entourage*: Hermes, Apollo e Attis in particolare.

Nel culto di Mithra in Occidente la grotta assume un ruolo di enorme rilievo. Per comprendere il suo simbolismo dobbiamo considerare l'interpretazione neoplatonica e neopitagorica della caverna, che troviamo nell'*Antro delle Ninfe*, un'importante opera di teologia simbolica di Porfirio. Partendo da questa dottrina, molto diffusa negli ambienti pagani dell'Impero, studiando la geografia sacra della grotta mitraica, situando al loro posto i diversi elementi iconografici, giungiamo oggi a comprendere in modo più adeguato la dottrina fondamentale del mitraismo. Si tratta di una religione cosmica che cerca di offrire uno slancio mistico nuovo al paganesimo in crisi. Si tratta di una religione che realizza l'incontro tra cielo e terra, con il desiderio di far ascendere i suoi fedeli al mondo divino mostrando loro, per mezzo della dottrina astrologica che spiega il cosmo e grazie a tutta una serie di pratiche rituali, come conquistare l'immortalità. Il culto di Mithra si presenta, dunque, come una religione di salvezza.

### Bibliografia complementare

#### Zervan, Aiōn

Cfr. anche J. Ries, *Théologie solaire manichéenne et culte de Mithra*, in U. Bianchi (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, pp. 761-776.

J. Bidez, Fr. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la traditio grecque*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1973$^{2}$; vol. I, pp. 30-41.

R. Merkelbach, *Mithras*, Hain, Königstein/Ts. 1984: *Die Mithrasmysterien. Eine neue Religion*, pp. 75-86 [trad. it. *Mitra*, coll. «Nuova Atlantide», ECIG, Genova 1998$^{2}$].

R.C. ZAEHNER, *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, Allen & Unwin, London 1956 [trad. it. *Il libro del consiglio di Zarathustra e altri testi. Compendio delle teorie zoroastriane*, Ubaldini, Roma 1976].

La grotta mitraica

U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979: *Mitrei romani e ostiensi*, pp. 205-297.

G. SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali in Sicilia*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 31, Brill, Leiden 1973: *Culto di Mithra*, pp. 280-301.

R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, PUF, Paris 1983, pp. 45-72.

ID., *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, Les Belles Lettres, Paris 2004[3], pp. 198-241.

M.J. VERMASEREN, *The Mithraeum at S.ta Maria Capua Vetere*, coll. «Mithriaca» 1, Brill, Leiden 1972; ID., *The Mithraeum at Ponza*, coll. «Mithriaca» 2, Brill, Leiden 1974; ID., *The Mithraeum at Marino*, coll. «Mithriaca» 3, Brill, Leiden 1982; ID., *The Mithraeum of Ottaviano Zeno*, coll. «Mithriaca» 4, Brill, Leiden 1978.

# Capitolo terzo
# IL CULTO E I MISTERI DI MITHRA*

## Introduzione

Dal 28 al 31 marzo 1978 si è tenuto a Roma e a Ostia un Seminario internazionale, organizzato dal professor Ugo Bianchi, dedicato alla specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alla documentazione di Roma e Ostia. A questo incontro scientifico hanno partecipato 68 specialisti del mitraismo. I risultati scientifici sono stati all'altezza della preparazione. Ogni relatore era invitato a far pervenire la sua comunicazione tre mesi prima della data del Congresso. Il *dossier* è stato inviato a ciascun relatore nella sua interezza, con l'invito a prepararsi in anticipo alle varie sessioni, e questo ha consentito di rendere il Seminario un incontro di altissimo livello scientifico. Il Seminario ha gettato nuova luce su tutti gli aspetti dei misteri di Mithra nell'Impero romano. Alla fine dei lavori è stato presentato all'Assemblea generale un Documento finale, preparato da un comitato di sei studiosi, che è stato infine approvato all'unanimità. Il testo è pubblicato alla fine del presente Capitolo[1].

* *Le culte et les mystères de Mithra*, in J. RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 160-172.

[1] U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, 1005 pp.

## *1. La tauroctonia: il sacrificio del toro*

Sulla parete di fondo di ogni mitreo è raffigurata l'impresa più importante che Mithra ha compiuto a beneficio dell'umanità: l'uccisione del toro. Talora questa raffigurazione è collocata all'interno di un'abside scavata nella parete di fondo e illuminata da lampade a olio. Spesso il tempio era orientato a levante, in modo che i primi raggi del sole penetrassero da una finestra o da un'apertura praticata nella volta, per colpire direttamente l'immagine del dio. Di tutte le imprese compiute da Mithra, questa uccisione del toro è il tema più rappresentato, di regola presente praticamente in ogni mitreo. Malgrado l'esistenza di varianti, il motivo segue sempre uno schema uniforme: il dio, forte come Ercole e con tutta l'agilità della sua gioventù, costringe la bestia a terra forzandola con le ginocchia, gli tira la testa all'indietro afferrandola per le corna o per le narici e infine gli infigge un pugnale nel cuore. Questo sacrificio avviene in una grotta[2].

### La documentazione relativa alla tauroctonia

Non abbiamo ancora avuto occasione di parlare della documentazione siriaca. Nella Siria sono stati scoperti diversi mitrei, tra cui quello di Sidone, quello di Dura Europos e quello di Cesarea, che ci hanno restituito sette tauroctonie, tra le quali due a Dura Europos e una a Cesarea[3]. Cumont ha condotto gli scavi di Dura e fu proprio quel mitreo che gli aprì le porte della ricerca. Esso data al 168: fu terminato nel 170-171 e restaurato nel 209, poi di nuovo decorato nel 240. Il mitreo è di tipo basilicale, come quello di Walbrook a Londra[4].

Non va trascurata l'importanza dei Magi nel Vicino Oriente all'indomani della fine della dinastia achemenide. I culti iranici, del resto, erano penetrati in queste regioni proprio sotto il regno degli Achemenidi. Lo dimostra la presenza dei culti iranici nella Commagene. Dura Europos, fondata sull'Eufrate attorno al 300 a.C., fu ampliata da Seleuco I. La città divenne guarnigione romana sotto Caracalla. Il culto di Mithra vi assunse un'importanza enorme. Ce ne restano numerose vestigia.

[2] M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Paris-Bruxelles 1960, p. 56.

[3] S.B. DOWNEY, *Syrian Images of Mithras tauroctonos*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978, pp. 135-149.

[4] E.D. FRANCIS, *Cumont. The Dura Mithraeum*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 151-214, tavv. pp. 21-30.

Sulla tauroctonia è stata raccolta da L.A. Campbell, in due studi, una vasta documentazione, proveniente dalla Siria e dalle regioni danubiane, germaniche e latine. La consultazione di questi lavori consente di farsi un'idea della tauroctonia mitraica e di cogliere in modo più chiaro il suo significato cultuale[5].

## Il significato della tauroctonia

L'uccisione del toro è l'elemento centrale del culto di Mithra. Il toro ha sempre occupato un posto importante nelle diverse religioni[6].

*a) La preparazione del sacrificio*

Nel culto di Mithra il toro viene a volte raffigurato in un contesto di avventure e di lotta con il dio Mithra. È il caso dei monumenti ritrovati nelle regioni danubiane e renane. A Dieburg il toro è accucciato all'interno di un edificio e Mithra si trova sopra un'altura rocciosa, con un pugnale nella mano destra. Nella sinistra, levata, regge una pietra che si appresta a gettare sul tetto dell'edificio, forse per scacciare l'animale. Vermaseren attira l'attenzione su alcuni rilievi della regione danubiana che ci mostrano il toro in una imbarcazione al di sopra di un edificio: si tratta di *scapha lunata*, il toro nella luna come in un tempio celeste. La connessione tra il toro e la luna fa pensare alla vita. La luna è sempre collegata alla generazione: favorisce il concepimento, aiuta il parto, fa entrare le anime nei corpi. È una dottrina neoplatonica che ritroviamo in Porfirio[7].

Sul rilievo di Dieburg, che rappresenta le avventure di Mithra con il toro, vediamo il dio che trasporta sulle spalle la bestia (Mithra tauroforo). Alcune scene danubiane simili a questa portano l'iscrizione *transitus dei*, passaggio del dio[8].

Mithra tauroforo è presente nel mitreo di Santa Prisca a Roma, il santuario romano più importante del culto di Mithra, scoperto nel 1934. Un'iscri-

[5] L.A. CAMPBELL, *Typology of Mithraic Tauroctonos*, «Berytus», 11, 1960, pp. 1-60; ID., *Mithraic Iconography and Ideology*, Brill, Leiden 1968.

[6] J.R. CONRAD, *The Horn and the Sword. The History of the Bull as Symbol of Power and Fertility*, Dutton, New York 1957.

[7] R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Brill, Leiden 1975, p. 74.

[8] L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, cit., pp. 257-258.

zione di questo mitreo fa allusione a Mithra che trasporta il toro: *qui portavit umeris juvencum*[9].

Tutti questi dati ci mostrano il dio Mithra in rapporto con il toro, simbolo della vita. Un simbolismo della vita che si trova nel toro in quanto tale, ma anche nella relazione fondamentale tra la luna e il toro. La luna, del resto, è a sua volta toro, in ragione delle due corna della sua falce. Turcan ricorda il rilievo rupestre di Bourg-Saint-Andéol, che rappresenta il busto della luna con le corna del toro.

*b) Il sacrificio salvatore*

Nel mitreo di Santa Prisca sull'Aventino si trova un esametro molto importante per la comprensione del senso della tauroctonia: *et nos servasti aeternali sanguine fuso*. Per i mitraisti, dunque, il sangue del toro versato è garanzia di vita eterna: Mithra si presenta come un dio salvatore. Turcan analizza questa iscrizione ponendola in relazione al Mithra tauroctono, legato all'equinozio di primavera e al segno zodiacale dell'Ariete, conformemente ai capitoli XXIV-XXV dell'*Antro delle Ninfe*. Il testo si spiega in connessione con i mitrei orientati verso oriente, dove l'immagine di culto di Mithra tauroctono è collocata di fronte al sole che sorge[10]. Dalla sua analisi del testo dell'*Antro* e dalla posizione di Mithra tauroctono in particolare nel mitreo di Walbrook a Londra, Turcan deduce che

> la tauroctonia è certamente in rapporto con la nascita invernale del mondo e con il suo rinnovamento alla fine dei tempi. Creato all'equinozio di primavera, quando il sole entra nell'Ariete, secondo i libri mazdei il mondo rinascerà in primavera. Il ruolo di Mithra consiste nel determinare l'incarnazione delle anime e nel farle entrare nel ciclo vitale fin da quando esiste l'universo. Le coordinate celesti che individuano la posizione di Mithra tauroctono suppongono infatti che il cosmo preesista al sacrificio del toro. Il mondo è creato per opporsi ad Ahriman, e bisogna che le anime si incarnino per partecipare al grande combattimento contro l'Avversario.

Vita e combattimento per la vita sono dunque la stessa cosa[11].

Sui rilievi si vedono un serpente e un cane succhiare il sangue che zampilla dalla ferita. Uno scorpione punge i genitali del toro. A volte c'è un

[9] M.J. VERMASEREN, C.C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca, on the Aventine*, Brill, Leiden 1965, 139 illustrazioni.

[10] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 83-85.

[11] *Ibid.*, pp. 85-86.

mazzo di spighe che fuoriesce dalla ferita. Tutto questo rinvia al tema della vita e della lotta tra la vita e la morte. Lo scorpione è l'animale di Ahriman, che tenta di corrompere la vita alla fonte, che avvelena la vita. Mithra salva la creazione di Ahura Mazdā grazie al sangue eterno versato con il sacrificio del toro.

La tauroctonia è circondata dai segni dello zodiaco ed è dunque legata al cosmo. Anche questo è significativo. Si tratta della vittoria della vita sulla morte, della vittoria della vita sulle forze del male. Il sacrificio del toro, che occupa il posto centrale nel mitreo, è dunque direttamente legato al tema della vita. Il sangue del toro è generatore di vita. Siamo in presenza di una religione cosmica che è anche religione di salvezza. Agli occhi dei suoi fedeli, Mithra si presenta come un dio salvatore. Purtroppo la mancanza di testi ci impedisce di cogliere i dettagli e le sfumature di questa dottrina di salvezza[12].

## 2. *La liturgia mitraica*

> In tutte le religioni dell'antichità classica c'è un aspetto, un tempo molto appariscente, forse quello più importante per la maggior parte dei fedeli, che oggi ci sfugge quasi completamente, ed è la liturgia. I misteri di Mithra non fanno eccezione a questa infelice regola. I libri sacri che comprendevano le preghiere recitate o cantate durante i culti, il rituale delle iniziazioni e il cerimoniale delle feste sono scomparsi quasi senza lasciare tracce[13].

Disponiamo di poche ricerche sulla liturgia mitraica. Dieterich ha studiato un testo magico di Parigi, interpretandolo come un testo liturgico mitraico, ma la sua posizione non ha trovato l'approvazione degli studiosi. Turcan, del resto, non esita ad affermare che «quasi tutto ciò che si legge su questo tema in *Les mystères de Mithra* di Fr. Cumont è puramente congetturale»[14].

[12] U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, cit.: *Iscrizioni e graffici mitriaci romani e ostiensi*, pp. 87-203; G. SFAMENI GASPARRO, *Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica*, pp. 299-345; M.V. CERUTTI, *Mithra dio mistico e dio in vicenda*, pp. 389-395.

[13] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1913³: *La liturgie, le clergé, les fidèles*, pp. 153-184.

[14] A. DIETERICH, *Eine Mithras-Liturgie*, Weinreich, Leipzig 1923³, ristampa Teheran 1976; R. TURCAN, *Note sur la liturgie mithriaque*, «Revue de l'histoire des religions», 194, 1978, pp. 147-157; C. COLPE, *Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies*, cit., vol. II, pp. 378-405.

## Il banchetto di Sole e Mithra

La caccia al toro e la sua immolazione rappresentano il motivo centrale dei mitrei. Dobbiamo dunque considerare la tauroctonia l'elemento centrale della teologia mitraica. Ma seguendo ancora lo stesso metodo di ricerca e di interpretazione, cioè l'esegesi dei documenti epigrafici e iconografici, osserviamo che insieme all'uccisione del toro l'episodio più frequentemente rappresentato è il banchetto sacro. A Dura Europos la scena ha luogo in una caverna: Mithra, vestito alla persiana, e il Sole mangiano insieme la carne del toro. A Santa Prisca, sull'Aventino, in un affresco databile intorno al 220, il Sole e Mithra sono presentati

> distesi alla maniera romana, in una caverna coperta da una volta e illuminata dalla luce dorata delle candele; davanti a loro c'è un piccolo tavolo. Il Sole indossa un lungo abito rosso con cintura gialla e tiene nella sinistra un globo, mentre alza la destra in un gesto di sacro entusiasmo. Un fascio di raggi crea una aureola a coronare i suoi lunghi boccoli biondi; leva lo sguardo con atteggiamento estatico. Mithra è disteso accanto al Sole e appoggia la destra sulla sua spalla. È vestito con un mantello rosso e ha sul capo un berretto frigio, anch'esso rosso[15].

Le due divinità sono circondate dai loro fedeli, che presentano alcune offerte[16]. Un giovane serve le bevande, un altro serve il cibo in un piatto. Egli indossa una maschera da corvo, essendo evidentemente iniziato al rango di *corax.* Altri otto giovani, dei *leones*, portano le offerte: del pane, un'anfora, un gallo, sei candele.

Anche il rilievo di Konjic mostra al rovescio il banchetto di Sole e Mithra: in un piatto ci sono quattro piccoli pani, con incisioni simili a croci. A Santa Prisca uno degli inservienti porta un pane diviso in sei parti. Il rilievo di Heddenheim ci mostra sul verso il Sole e Mithra distesi dietro le spoglie del toro. Alcuni servitori vestiti da portatori di fiaccole offrono cesti di pani e frutta.

> Il Sole tende al suo commensale un grappolo d'uva, che Mithra contempla con rispetto. Una coppa in ceramica sigillata, ritrovata a Treviri e probabilmente impiegata durante i pasti rituali, mostra un servitore che porge il pane. A Dura gli dei ricevono uno spiedo su cui sono infilati dei pezzi di carne; nel mitreo dell'Aventino un leone porta una specie di torta sotto una campana di vetro[17].

[15] M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, cit., p. 83.

[16] M.J. VERMASEREN, C.C. VAN ESSEN, *The Excavations* ..., cit., tavv. 60-70.

[17] M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieux mystérieux*, cit., p. 84.

Un pasto archetipico. Questa ricca documentazione iconografica ci fa comprendere l'importanza del pasto delle due divinità, il Sole e Mithra. «Si tratta sicuramente del pasto degli dei, ma questo è un pasto che fungeva da archetipo per tutti gli altri, che ne commemoravano e riattualizzavano la virtù sacra»[18]. Vermaseren ha insistentemente richiamato l'attenzione sul pasto sacro del Sole e Mithra, in particolare da quando abbiamo a disposizione la documentazione di Santa Prisca, che ci propone due ampi cicli di affreschi e una processione di offerenti guidata dai leoni. Gli iniziati partecipano alla processione delle offerte, che è evidentemente compiuta in funzione del pasto.

## Il banchetto dei fedeli

La struttura architettonica dei mitrei, che prevede sempre due lunghi podi laterali, dimostra che il pasto faceva parte della celebrazione dei misteri[19].

*a) Testi relativi al pasto*

Disponiamo di alcuni testi di Padri della Chiesa dedicati al pasto rituale dei fedeli di Mithra.

Giustino, nella sua *Prima Apologia* (66,3-4), attacca i demoni malvagi del paganesimo che imitano l'eucarestia.

> Gli Apostoli, nelle loro memorie che sono dette vangeli, ci raccontano che Gesù fece loro queste raccomandazioni: prese del pane e, reso grazie, disse loro: «Fate questo in memoria di me: questo è il mio corpo». Prese allo stesso modo il calice e, reso grazie, disse loro: «Questo è il mio sangue». E ne diede ad essi soltanto. I demoni malvagi hanno imitato questa istituzione nei misteri di Mithra, durante i quali, nelle cerimonie di iniziazione, si presentano del pane e una coppa d'acqua e si pronunciano alcune formule che sapete o che potete sapere.

Secondo le informazioni di Giustino, a metà del II secolo della nostra era (data della composizione dell'*Apologia*) la «cena» mitraica è nota al pubblico pagano dell'Impero.

[18] R. TURCAN, *Note sur la liturgie mithraique*, cit., p. 150.

[19] ID., *Mithra et le mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris 1993: cfr. *Le culte*, pp. 73-92; ID., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 2004³: *Une religion de la crypte*, pp. 211-216; *Mythe et mythographie*, pp. 217-227; *Rituels*, pp. 227-234.

Un altro testo ci è fornito da Tertulliano. In *De praescriptione haereticorum* 40 questo autore pone la questione dell'origine delle eresie. A suo avviso le eresie provengono dal demonio, il cui compito è quello di contraffare la verità, imitando nei misteri degli idoli pagani i gesti dei sacramenti divini.

> Anch'egli battezza i suoi credenti e i suoi fedeli: promette la remissione dei peccati con la potenza del bagno battesimale e, se ricordo bene, Mithra segna sulla fronte i suoi combattenti, celebra un'offerta con il pane, presenta una immagine della resurrezione e offre una corona sulla punta della spada.

Si tratta di un testo assai prezioso, che riferisce dell'offerta del pane e delle cerimonie di iniziazione. Questi due testi dei primi secoli cristiani parlano con cognizione di causa del culto mitraico e in particolare dell'offerta del pane, imitazione del sacramento cristiano. Fin dal II secolo, dunque, la Chiesa cristiana sapeva che il rituale mitraico imitava il rituale cristiano, come dimostra la reazione di Giustino.

*b) La documentazione iconografica*

Due rilievi, quello di Bologna e quello Merida, «ci mostrano seduti a tavola tre commensali, che rappresentano forse degli iniziati aggregati alla comunità»[20]. Sulla cena mitraica, Turcan scrive ancora:

> Nelle cripte mitraiche si consumava anche del vino e, oltre al pane, si condividevano cibi a base di carne, come attesta la scoperta di ossa di diverso tipo tra i residui individuati nei mitrei: pollame, ovini, suini, cervidi o caprini, bovini. Molto istruttivi sono inoltre i «menù» o conti delle vettovaglie decifrati tra i graffiti del mitreo di Dura Europos[21].

Il mitreo di Santa Prisca ha per fortuna conservato le acclamazioni e le preghiere in onore di Mithra, elementi costitutivi di una liturgia per gli iniziati. Vermaseren non esita a concludere, partendo da questa documentazione, che nel corso del pasto sacro veniva consumata la carne del toro. Turcan sottolinea l'importanza delle stele mitraiche e dei pilastri istoriati, che sarebbero interpretabili come una vera e propria storia sacra[22]. Siamo in presenza di narrazioni, simili in qualche modo alle strisce dei fumetti, di-

[20] R. TURCAN, *Note sur la liturgie mithraique*, cit., p. 150.
[21] *Ibid.*, pp. 150-151.
[22] *Ibid.*, p. 151.

pinte o scolpite, che raccontano le gesta di Mithra. Esse dovevano agevolare l'insegnamento e fungere da testi per l'insegnamento orale.

## Il miracolo dell'acqua

In alcuni mitrei è rappresentata la scena di Mithra che, scagliando un colpo di freccia nella roccia, fa zampillare una fonte a cui si abbeverano avidamente due giovani. Mithra è nato dalla roccia, dalla *petra genitrix*, dalla grotta. La grotta è dunque una roccia che partorisce e la roccia ospita il fuoco e la luce. Mithra uscito dalla roccia rappresenta il dio cosmico della luce. Il miracolo dell'acqua è diffuso soprattutto nelle regioni del Reno e del Danubio. L'acqua è legata alla roccia e la roccia è legata alla volta celeste. Un testo di Santa Prisca ci fornisce il significato del miracolo dell'acqua: *Fons concluse petris qui geminos aluisti nectare fratres*: «fonte contenuta nella roccia che nutristi di nettare i due fratelli». La fonte simboleggia così Mithra che fornisce la bevanda d'immortalità.

## La struttura della liturgia mitraica

Gli elementi principali della liturgia mitraica vengono progressivamente messi in luce grazie allo studio dei documenti iconografici ed epigrafici, rischiarati da alcuni accenni dei Padri della Chiesa. Tra questi elementi abbiamo visto il pasto sacro, il cui archetipo è quello consumato dal Sole e da Mithra, l'offerta del pane e dell'acqua e il suo uso, forse anche una *signatio*. La questione fondamentale è sapere come si articolavano i diversi momenti del culto all'interno del mitreo. Nessun testo ci illumina su questo punto.

Turcan ha elaborato un'ipotesi basata esclusivamente sulla documentazione archeologica[23]. L'arredamento cultuale delle grotte mitraiche prevede alcuni rilievi bifacciali che ruotano intorno a un perno centrale: in forma di stele da Fiano Romano, Roma, Heddernheim, Rücklingen; in forma di rilievo da Dieburg e da Konjic; due placche mitraiche del Museo Capitolino; l'altare, infine, di Königshoffen. Turcan ritiene che le due facce corrispondano a due distinti momenti della liturgia. Su sei stele la faccia posteriore contiene il banchetto del Sole e Mithra. I due dei vengono serviti da figure che rappresentano gli iniziati, rivestiti delle insegne del loro grado. È il caso di Rücklingen e di Konjic. Abbiamo qui, presumibilmente, una trasposizione della realtà cultuale. Nel culto il Sole e Mithra presiedevano al pasto dei

[23] *Ibid.*, pp. 153-157.

fedeli e questa scena viene rappresentata in forma scultorea. Sulla base di questa documentazione, Turcan formula l'ipotesi di due distinti momenti della liturgia mitraica ordinaria:

> La faccia anteriore – che corrisponde alla prima parte della cerimonia – riassume intorno alla tauroctonia la Bibbia mitraica: la storia sacra degli dei e del mondo fatta oggetto di una catechesi, liturgia della parola illustrata, forse cantata o salmodiata, lettura dello *hieros logos*. La faccia posteriore delle stele – che corrisponde alla seconda parte di questa «sinassi» – evoca il pasto che legittimava sul piano archetipico, in qualche modo, i banchetti mitraici: è il momento della consacrazione e della condivisione che rinsalda ritualmente l'unione della comunità, così come il *sacred repast* del Sole e Mithra aveva seguito e realizzato la loro *dexiosis*. La partecipazione al pasto era naturalmente riservata agli iniziati a pieno titolo o a coloro la cui iniziazione si compiva proprio con questa consacrazione comunitaria[24].

Turcan accosta la documentazione archeologica al testo di Giustino, il quale accusa i demoni di imitare il rituale cristiano nei misteri di Mithra. Ma Giustino del rituale eucaristico sottolinea il duplice aspetto: parola e azione rituale eucaristica.

> La documentazione iconografica dei mitrei e le testimonianze patristiche (Giustino, Tertulliano) sono dati di fatto che autorizzano, a mio parere, l'ipotesi di una liturgia mitraica bipartita, e più precisamente di una bipartizione analoga a quella del rituale cristiano[25].

### 3. *L'iniziazione mitraica*

Assai rare sono le informazioni scritte relative all'iniziazione mitraica.

> I testi non ci informano affatto sui dettagli delle iniziazioni ai rispettivi gradi. Sappiamo soltanto, grazie a Tertulliano, che all'ammissione del *miles* gli si offriva una corona sopra una spada; egli prendeva la spada ma respingeva la corona, affermando: «È Mithra la mia corona»[26].

[24] *Ibid*., pp. 155-156.

[25] *Ibid*., p. 157.

[26] C. GOBLET D'ALVIELLA, *Les mystères de Mithra dans l'Empire romain*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 5, 1900, ristampato in ID., *Croyances, rites, institutions*, vol. I, Geuthner, Paris 1911, pp. 146-167.

Parlando dei gradi iniziatici, A. Gasquet scriveva nel 1899:

> Non c'è accordo né sul numero dei gradi né sul loro ordine, e nemmeno sui loro nomi. Il passo di san Girolamo nella lettera a Laeta che li enumera è uno dei luoghi filologicamente più contestati e di lettura incerta. Lajard, che voleva a tutti i costi trovare ovunque il numero dodici, si adoperò per creare nomi nuovi, nomi su cui lasciò galoppare la sua immaginazione. Una sana critica impone ora di ammettere solamente quelli menzionati espressamente dai testi antichi e dalle iscrizioni. Essi sono sette di numero e corrispondono al numero dei pianeti e dei gradi della misteriosa scala di Celso. Sono Miles, Leo, Corax, Grifo, Persiano, Helios e Pater. L'ammissione a ciascuno di questi gradi era occasione di altrettante cerimonie rituali, il cui ricordo era conservato dalle iscrizioni[27].

## L'iniziazione ai misteri

Le conclusioni degli autori dell'inizio del XX secolo sono ora ampiamente superate dalle scoperte più recenti.

1. L'iniziazione ai misteri si apriva con un insegnamento preparatorio. Tertulliano, *Apologia* 8, sostiene che i candidati all'iniziazione devono innanzitutto presentarsi al *pater sacrorum*. Nel suo *Ad nationes* II,7 ritorna sul tema e insiste ancora su questo momento preliminare. Non disponiamo di documenti su questo insegnamento preparatorio all'iniziazione, ma si è voluto tentare di spiegare in parte la disposizione del mitreo di San Clemente a Roma riconoscendovi dei banchi di scuola, ipotizzando così l'esistenza di vere e proprie scuole mitraiche[28]. Scrive Boyle:

> Al di fuori del triclinio, all'estremità del corridoio oltre la porta sbarrata di ferro, si trova la *schola* di Mithra; da lì s'intravede l'abside della prima basilica, fondata sulla parte superiore del vicino vestibolo. Nella camera ci sono sette nicchie colme di graffiti e di disegni, che servivano a spiegare le sette tappe dell'iniziazione, prima che l'adepto fosse ammesso ai misteri segreti del proano e del triclinio[29].

Vermaseren, invece, esprime dei dubbi sulla destinazione didattica di questa parte del mitreo e conclude: «sembra dunque che né le fonti archeo-

[27] A. GASQUET, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*, Colin, Paris 1899, ristampa Teheran 1976, p. 94.

[28] L. NOLAN, *The Basilica of San Clemente in Rome*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Rome 1934; L. BOYLE, *Petit guide de Saint-Clément*, Quintily, Rome 1963.

[29] *Ibid.*, p. 71.

logiche, né quelle scritte siano in grado di confermare l'esistenza di un insegnamento preparatorio all'iniziazione»[30].

2. Iniziazione e culto. Siamo in presenza di un culto misterico, in cui l'esoterismo evidentemente assume un ruolo di rilievo. C. Colpe ha più di altri insistito su questo aspetto. Ai suoi occhi, l'ampia iconografia mitraica scoperta negli ultimi anni ci consente di comprendere in modo più adeguato la psicologia religiosa dei fedeli di Mithra.

Colpe mette in risalto alcuni parallelismi tra il culto di Mithra e altri culti misterici dell'epoca. Il timore religioso del fedele che penetra nella grotta e si trova improvvisamente di fronte alla tauroctonia appare simile al terrore sacro dei misteri di Eleusi. Il *lavacrum* a cui si fa riferimento è un rito di purificazione che assomiglia a quello del culto isiaco. L'offerta d'acqua, pane e vino fa pensare al culto dell'*haoma* in Iran. Il travestimento degli iniziati ai sette gradi rinvia al culto di Dioniso. C'è un solo elemento che appare effettivamente specifico: l'iniziazione militare, che fa degli adepti di Mithra una *militia dei*, sottoposta a dure prove nel corso dell'iniziazione. Colpe sarebbe incline a seguire chi vede all'origine del rituale un influsso dei Magi. Tuttavia, afferma l'autore, non va mai dimenticato che i misteri erano fondamentalmente sincretistici, essendo sorti nel mondo ellenistico. E bisogna soprattutto distinguere nettamente tra il culto di Mithra e i misteri di Mithra[31]. Durante il Seminario di Roma del 1978, U. Bianchi ha dedicato tre fondamentali articoli ai problemi posti dall'iniziazione ai misteri di Mithra[32].

3. Il segreto. Vermaseren cita il testo di un papiro conservato a Firenze che fornisce alcune preziose indicazioni sul culto, sull'iniziazione e sul segreto da mantenere:

> In nome del dio che separò la terra dal cielo, la luce dalle tenebre, il giorno dalla notte, il mondo dal caos, la vita dalla morte e la generazione dalla corruzione, giuro in tutta certezza e in assoluta buona fede di mantenere il segreto sui misteri che mi saranno svelati da Serapione, piissimo *pater*, e da Ka(merion?), venerabile e santissimo, incaricati di questa rivelazione, e dai miei coiniziati e

[30] M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, cit., p. 109.

[31] C. COLPE, *Mithra-Verehrung...*, cit., pp. 378-405.

[32] U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, cit.: U. BIANCHI, *The religio-historical Question of the Mysteries of Mithra*, pp. 3-29; ID., *The Initiation Structure of the Mithra's Mysteries*, pp. 31-47; ID., *L'ethos dei misteri di Mitra*, pp. 49-60. A p. 61 la rappresentazione dei gradi iniziatici nel mitreo di Felicissimo.

> carissimi fratelli. Che la fedeltà al giuramento mi sia benefica, e che l'indiscrezione, invece, mi sia malefica[33].

Questo testo illustra una regola assai rigorosa del segreto. Siamo in presenza di misteri nel senso forte del termine. L'iniziato diviene fratello degli altri iniziati[34].

4. Le prove dell'iniziazione. Il candidato doveva subire una serie di prove assai dure. Vermaseren fornisce alcune spiegazioni relative a questi misteri: cita un testo del IX secolo, ma ancora una volta senza riferimenti:

> Ad alcuni si legano i polsi con interiora di pollo, dopodiché essi vengono sospesi su fosse piene d'acqua; qualcuno si avvicina e con un colpo di spada taglia i legami: per questo è detto il liberatore[35].

Gli autori cristiani del VI-VIII secolo ci hanno lasciato racconti terrificanti sulle prove del culto di Mithra: la marchiatura degli iniziati con il fuoco, il soggiorno nella neve ghiacciata. Queste informazioni provengono da reminescenze remote, in cui è ormai impossibile porre fiducia.

L'iniziato aveva infine il diritto di stringere la mano destra del Padre, realizzando la *dexiosis*. Con questo rito gli iniziati diventavano *syndexioi*, «congiunti nel mistero», coiniziati. Ritroviamo la stessa espressione a Roma e a Dura Europos. Il gesto simbolico della *dexiosis* ricollega misticamente l'iniziato al suo dio. Vermaseren ha pubblicato un testo assai significativo, datato alla metà del III secolo e scoperto al Campo di Marte:

> Questo è un luogo felice, santo, pio e benefico. Mithra lo ha ispirato e raccomandato a Proficenzio, Padre dei misteri, affinché vi edifichi e vi consacri una caverna. E lavorando con zelo assolve un dovere piacevole, intrapreso sotto felici auspici, preoccupato che i *syndexioi* possano celebrare eternamente i loro voti[36].

[33] M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, cit., p. 109. L'autore non fornisce il riferimento del papiro.

[34] U. Bianchi, sulla scia di A.D. Nock e R. Turcan, ha fornito una validissima interpretazione storico-religiosa dei misteri di Mithra, religione nata come religione misterica, al di fuori di ogni culto pubblico, in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, cit., pp. 55-60. Cfr. A.D. NOCK, *The Genius of Mithraism*, «Journal of Roman Studies», 27, 1937, pp. 108-113; R. MERKELBACH, *Die Kosmogonie der Mithrasmysterien*, «Eranos Jahrbuch», 3, 1965, pp. 220ss.

[35] M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, cit., p. 111.

[36] *Ibid.*, p. 114.

## I sette gradi dell'iniziazione

Le informazioni relative ai sette gradi dell'iniziazione di cui parla Girolamo sono confermate da numerose scoperte epigrafiche e archeologiche. I sette gradi esistevano in tutto l'Impero romano. Nella lingua del culto e nella denominazione dei sette gradi era predominante l'uso del greco. Oltre ai sette gradi c'erano gli aspiranti più giovani, i *kryfioi* (o *kryptoi*), coloro che si preparavano a diventare, un giorno, iniziati. I mitrei di Ostia e quello di Santa Prisca a Roma ci consentono di cogliere in modo particolarmente adeguato alcune sfumature proprie di questi gradi iniziatici. L'iconografia, grazie alla rappresentazione dei diversi attributi, conferma i gradi degli iniziati.

1. *Corax*: il corvo. Nella tauroctonia il corvo viene rappresentato come messaggero. Occupa il posto di Mercurio-Hermes. I simboli del *corax* sono il caduceo e la ciotola. Tra i Greci, il corvo è consacrato ad Apollo. L'immagine del corvo figura regolarmente sopra o accanto alla tauroctonia. I riti di iniziazione a questo grado portano il nome di *corvina*. Il *corax* rappresenta l'elemento aria.

2. *Nymphus*: lo sposo. Nel mitreo di Dura Europos sono raffigurati sedici *nymphi*. Si tratta di un matrimonio mistico tra l'iniziato e Mithra. Non è ammessa alcuna donna nel culto, come sappiamo. Nell'iniziazione a questo grado assumeva un ruolo importante la *dexiosis*. A Ostia gli emblemi dei *nymphi* sono la fiaccola, che è la torcia nuziale, e il fulmine, che simboleggia il *neon phôs*, la nuova luce, cioè Mithra nel suo aspetto di dio solare. Il *nymphus* rappresenta l'elemento acqua.

3. *Miles*: il soldato. Il dio Mithra è legato al combattimento, alla fedeltà al giuramento, al rispetto del contratto. Il *miles* entra nella milizia del dio. Il soldato di Santa Prisca è raffigurato vestito di un abito bruno e sulla spalla sinistra porta il sacco militare. Si trova sotto la protezione di Marte: i suoi emblemi sono la lancia e l'elmo. La cerimonia di iniziazione è di stile militare: l'iniziato viene segnato sulla fronte: *Mithra signat illic in frontibus milites suos*, dice Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* 40. Una corona, offerta sulla punta di una spada, serve a mettere alla prova il coraggio dell'iniziato, il quale deve rifiutare la corona affermando: «Soltanto Mithra è la mia corona». Il *miles* rappresenta la terra.

4. *Leo*: il leone. Il leone porta un mantello rosso vivo e il suo simbolo è la paletta per il fuoco. «Nel mosaico pavimentale del mitreo di Felicissimo, a Ostia, il simbolo del leone è la paletta per il fuoco, accostata a un sistro (*sistrum*), uno strumento preso a prestito dal culto di Iside, e al ful-

mine di Giove. Il leone era infatti posto sotto la protezione particolare di Giove»[37].

Il ruolo del leone è particolarmente importante nel culto. A Santa Prisca due processioni di leoni portano doni al dio. Il fuoco unisce i leoni a Mithra e al sole, al carro solare. I leoni dovevano avere un ruolo di primo piano nella celebrazione dei misteri. Nell'*Antro delle Ninfe*, al capitolo XV, Porfirio scrive:

> Versandogli sulle mani per le abluzioni, durante l'iniziazione del leone, del miele anziché dell'acqua, si intende indicare in questo modo che deve tenere le mani pure da ogni male, da ogni crimine o sozzura, come si addice a un iniziato. Gli si lavano le mani con il miele perché il fuoco, che purifica tutto, è un elemento ostile all'acqua. E con il miele gli si purifica anche la lingua da ogni peccato[38].

Il fuoco occupa un posto importante nei culti di tutto il mondo religioso indoeuropeo, in India, in Iran e a Roma. È un elemento essenziale del culto indoeuropeo. Il ruolo del leone (e del fuoco) nella celebrazione dei misteri sembra dunque porsi sulla scia dell'antichissima tradizione indoeuropea del fuoco e del suo uso cultuale.

5. *Perses*: il Persiano. Il termine allude direttamente all'origine iranica del culto di Mithra. A Santa Prisca il Persiano è vestito di una tunica grigia: la sua divinità tutelare è la Luna. Anche le sue mani vengono purificate con il miele. I Persiani ritenevano che il miele provenisse dalla luna, che peraltro era anche considerata il serbatoio del seme del toro. Il simbolismo della falce è presente su diversi monumenti: Mithra è il falciatore divino, il nuovo Saturno.

6. *Heliodromus*: il messaggero del sole. «Il nome indica già che questo dignitario svolge nel culto l'ufficio di rappresentante sulla terra di Helios-Sole, sotto la protezione del quale si trova. I suoi attributi, a Ostia, sono la frusta, l'aureola raggiata e la fiaccola; a Santa Prisca il globo, il nimbo e l'aureola raggiata»[39]. Questo grado rappresenta il corso giornaliero del sole.

7. *Pater*: il padre. È il supremo grado del culto. È vestito come Mithra e rappresenta il padre dei fedeli, il *defensor* della comunità, il *magister sacrorum*, il Mago e il saggio. Come simboli ha il falcetto di Saturno e il berretto frigio di Mithra; la canna e l'anello lo designano come Saggio. È posto sotto la protezione di Saturno.

[37] *Ibid.*, p. 121.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*, p. 125.

Tutti questi gradi iniziatici sono riservati a fedeli di sesso maschile: restiamo nella genuina tradizione indoeuropea, che fa pensare ai *Männerbünde* dell'Iran[40].

### 4. *Conclusioni*

1. Grazie alla documentazione iconografica ed epigrafica, da alcuni decenni conosciamo meglio il culto e i misteri di Mithra. Osserviamo in primo luogo che il mitraismo dell'Impero romano è una religione misterica nel vero senso del termine. In Iran e nella Commagene abbiamo invece a che fare con un culto pubblico, persino ufficiale. Come questo culto è diventato una religione misterica? È un problema che non ha ancora trovato piena soluzione. Allo stato attuale della nostra documentazione dobbiamo accontentarci di avere una conoscenza ancora imperfetta dei misteri.

2. L'elemento centrale della teologia e dei misteri mitraici è la tauroctonia. La messa a morte del toro da parte di Mithra costituisce l'atto salvifico per eccellenza: la nascita invernale del mondo e suo rinnovamento alla fine dei tempi. Mithra è un dio salvatore e il sangue del toro è generatore di vita. I misteri di Mithra sono dunque una religione di salvezza. Questa religione è fortemente sincretistica. Vi ritroviamo il tema del sacrificio rigeneratore, ben noto nel mondo indoeuropeo, ma anche la dottrina zoroastriana della rigenerazione del mondo e della lotta tra la luce e le tenebre. Mithra, dio solare, dio giovane, dio della vita, conferisce nuova vitalità al cosmo e ai suoi fedeli. Religione misterica e religione di salvezza, il mitraismo dell'Impero romano si colloca nella vasta corrente sincretistica del paganesimo in declino del III e IV secolo.

3. La liturgia mitraica è la concretizzazione del mito della tauroctonia. Nel mito quest'ultima è seguita dal pasto, il banchetto del Sole e Mithra: le

[40] Sui sette gradi dell'iniziazione si vedano: G. SFAMENI GASPARRO, *I misteri di Mithra – I gradi e la liturgia dei misteri*, in G. CASTELLANI (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. III, UTET, Torino 1971, ppp. 555-557, con una tavola del mosaico pavimentale di Ostia che raffigura i gradi; FR. CUMONT, *Die Liturgie, der Klerus und die Gläubigen*, in ID., *Die Mysterien des Mithra*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 136-163; R. TURCAN, *Rituels initiatiques*, in ID., *Mithra et le mithriacisme*, cit., pp. 81-91; R. MERKELBACH, *Die einzelnen Weihegrade*, in ID., *Mithras*, Hain, Königstein/Ts. 1984, pp. 86-133, tav. p. 295 [trad. it. *Mitra*, coll. «Nuova Atlantide», ECIG, Genova 1998[2]].

due divinità mangiano la carne del toro. A questo gesto è sottesa la teologia del sacrificio vedico. Il pasto sacrificale è un pasto archetipico, che serve da modello al pasto del culto misterico che i fedeli consumano insieme nel mitreo. Il pasto degli iniziati commemora e riattualizza il pasto archetipico. La scoperta del mitreo di Santa Prisca a Roma, nel 1934, ha ampiamente contribuito alla comprensione di questo aspetto della liturgia. Alla luce delle iscrizioni e degli affreschi di Santa Prisca comprendiamo le reazioni dei cristiani del II secolo, di cui Giustino ci fornisce un'eco. I cristiani accusano i fedeli di Mithra di imitare in modo sacrilego l'eucarestia cristiana. Il testo di Giustino ci fa capire come il rituale mitraico imitasse il rituale cristiano.

4. Accanto al pasto sacrificale troviamo il miracolo dell'acqua. Mithra, nato dalla roccia, dalla *petra genitrix*, è un dio cosmico che dona la luce solare, il fuoco celeste, l'acqua viva. Questa bevanda di immortalità ha forse il suo fondamento nel culto delle forze cosmiche fuoco-acqua dei Veda, nel *soma* indiano, nell'*haoma* iranico. Qui, ancora una volta, ci troviamo in presenza di un mito e di una liturgia di carattere sincretistico. I misteri di Mithra sono inseparabili dal movimento religioso sincretistico dei primi secoli della nostra era.

5. Ci piacerebbe conoscere lo schema della celebrazione liturgica che avveniva nei mitrei. Dopo i tentativi infruttuosi di Cumont e di altri studiosi, Turcan riprende la questione. Lo studio sistematico dei testi patristici, dei documenti epigrafici e dell'iconografia ha fornito a Turcan gli elementi di base dello schema liturgico. Numerosi rilievi bifacciali che girano intorno a un perno centrale presentano da una parte la tauroctonia e dall'altra il pasto del Sole e Mithra. Si tratta forse dei due archetipi a cui corrispondono due distinti momenti della celebrazione cultuale. Di fronte alla tauroctonia, «vera e propria Bibbia mitraica», i fedeli apprendono la storia sacra: è la liturgia della parola. Di fronte alla raffigurazione del pasto del Sole e Mithra i fedeli consumano il pasto cultuale, un pasto che deve dar loro la forza del dio Mithra. Alla luce della testimonianza di Giustino questa ipotesi ci fornisce una spiegazione coerente dell'iconografia dei mitrei.

6. I misteri di Mithra erano destinati agli iniziati. Le scoperte di Ostia e di Roma confermano le informazioni fornite da Girolamo. La gerarchia mitraica comporta sette gradi (i sette pianeti). I primi tre gradi iniziatici, *corax*, *nymphus* e *miles*, rappresentano i livelli inferiori della Chiesa mitraica. I quattro gradi superiori, *leo*, *Perses*, *heliodromus*, *Pater*, corrispondono ai depositari della dottrina e ai responsabili della comunità. Il *Pater*, infine,

rappresenta Mithra sulla terra. L'iniziazione ai diversi gradi consisteva in una serie di prove molto dure. Il segreto era di rigore per tutti gli iniziati.

7. I lavori del Seminario di Roma del 1978 hanno principalmente mirato alla specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra nell'Impero romano e hanno mostrato che ci troviamo in presenza di una religione di salvezza a struttura iniziatica, con un culto riservato agli iniziati in grado di cogliere il senso misterico della celebrazione. La diffusione dei misteri fu facilitata dal culto solare imperiale.

## Il testo ufficiale del documento finale del seminario di Roma e Ostia, 1978

Alla fine della seduta conclusiva del Seminario (31 marzo, pomeriggio) e della discussione che l'aveva occupata, su proposta del Prof. Geo Widengren, che presiedeva la seduta, veniva nominato un Comitato *ad hoc* per redigere un testo che esprimesse le vedute del Seminario, variamente emerse dalle relazioni e dalle discussioni e aventi particolare rapporto con il tema dell'incontro, testo che sarebbe stato sottoposto all'approvazione dei partecipanti.

Venivano indicati come componenti il Comitato i Proff. J. Duchesne-Guillemin, R. Gordon, J. Ries, I. Roll, M. Simon, U. Bianchi.

Il Comitato, dopo ampia deliberazione, si accordava sul seguente testo, che il Prof. Widengren proponeva ai partecipanti alla seduta di accettare come espressione delle vedute di questo Seminario. Il testo veniva approvato all'unanimità.

> Il mitraismo è una religione di tipo «mistico», a struttura «misterica», fondata su un dio «in vicenda», sebbene non concepito come «morente» ma come *invictus*, che fonda per l'uomo una prospettiva soteriologica intra- ed extra-mondana, espressa con una simbologia non priva di connessioni con la tematica della fertilità, all'interno di una struttura iniziativa celebrantesi in santuarii appositi sulla base del principio esoterico. Ma questa struttura misterica si effonde in una prospettiva «misteriosofica» fondata sull'idea di una vicenda dell'anima, all'interno di un cosmo non concepito come «carcere» ma come «scala» che l'anima deve percorrere e superare, oltrepassando le sette sfere celesti per avere accesso a quel trascendente livello di *aeternitas* (le «stelle fisse») cui immette l'ottava porta menzionata nel noto testo di Celso. Si tratta quindi di una tutta speciale misteriosofia, non anticosmica, ma al contrario «cosmosofica», cioè implicante una

visione misteriosofica positiva del cosmo stesso, sebbene, come in ogni specie di misteriosofia, nel contesto di una vicenda o storia dell'anima.
La maniera di vivere del mitriasta si dispiega in questo mondo, che a sua volta è situato in rapporto a un altro mondo, cosicché il mitraismo, senza essere un culto pubblico né ufficiale, e senza essere in continuità con gli antichi culti naturistici (Osiride, Attis, ecc.) che evolvettero verso il misticismo, poté paradossalmente esercitare una funzione pubblica e ufficiale, ponendo in atto una simpatia reciproca con il potere imperiale e con il culto ufficiale del Sole.

# Capitolo quarto
# MITRAISMO E CRISTIANESIMO ALLA LUCE DELLE RICERCHE ANTICHE E RECENTI*

Durante la seconda metà del XIX secolo, la scoperta delle grandi civiltà orientali e il rinnovamento nelle ricerche sull'antico pensiero religioso delle regioni mediterranee furono all'origine del rapido sviluppo della storia delle religioni. I lavori comparativi di Max Müller diedero poi l'avvio a una vera e propria ondata di analisi comparative tra le dottrine religiose, prima fra tutte quella tra il cristianesimo e le religioni del Vicino Oriente. In questo contesto, gli autori si soffermarono in particolare sul manicheismo, sulle religioni misteriche, sullo gnosticismo e i culti orientali diffusi nel mondo ellenistico e nell'Impero romano.

A prima vista, una ricerca comparativa tra il cristianesimo e il mitraismo prometteva di essere un tentativo di un certo interesse. Infatti,

> la diffusione delle due religioni fu praticamente contemporanea e il loro successo si realizzò in condizioni analoghe. Entrambe provenivano dall'Oriente e si diffusero grazie alle stesse cause generali, l'unità politica e l'anarchia morale dell'Impero. La diffusione dell'una e dell'altra fu egualmente rapida, per cui alla fine del II secolo entrambe contavano aderenti nelle regioni più remote del mondo romano[1].

Alcuni scrittori ecclesiastici, in particolare Giustino e Tertulliano, ave-

* *Mithraicisme et christianisme à la lumière des recerches anciennes et récentes*, in *Orientalia. J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, «Acta Iranica» 23, Brill, Leiden 1984, pp. 439-457.

[1] FR. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1913[3], p. 199.

vano già notato alcune somiglianze tra i due culti[2]. Tuttavia, con i primi decenni del XX secolo la ricerca comparativa tra mitraismo e cristianesimo si è un po' inariditia. Partendo da presupposti talvolta diametralmente opposti, gli studiosi si sono limitati allo studio degli influssi reciproci, esercitati oppure subiti. Un metodo come questo non poteva che portare a una *impasse*, tanto che le ricerche furono di fatto interrotte. Recentemente, grazie a nuove scoperte epigrafiche e archeologiche, le indagini sono riprese e sembrano orientarsi a conclusioni più accurate. Il presente articolo, redatto in onore di un eminente maestro degli studi iranici, si limiterà alla presentazione delle due parti del *dossier.*

### *1. Misteri mitraici e misteri cristiani*

#### Posizione del problema

La prima ricerca ispirata al metodo comparativo è quella di A. Gasquet[3]. Il professore di Nancy poneva il problema del significato della tauroctonia nei termini della teologia cristiana. Ai suoi occhi si tratta di un sacrificio di redenzione, nel quale «l'animale, caricato dei peccati dell'uomo e offerto in olocausto, redime il peccatore e soddisfa la divinità»[4]. Sulla base delle testimonianze di Giustino e di Tertulliano, l'autore pensava ai sacramenti la cui denominazione sarebbe adattabile ai due culti: il battesimo, la penitenza, l'oblazione del pane e del calice. Molto prudente per quanto riguarda gli influssi reciproci, Gasquet preferisce spaziare sul terreno delle dottrine escatologiche, in particolare a proposito della credenza nella resurrezione. A suo parere abbiamo a che fare con un dogma iranico già formulato nelle *Gāthā*, a partire dalle quali è passato prima nell'ebraismo e in seguito nel cristianesimo. Se gli influssi dottrinali del mitraismo sul cristianesimo restano limitati, la simbologia mitraica assume un ruolo di maggiore rilievo. Essa si andava costituendo nello stesso momento in cui il cristianesimo si andava formando. Passando dalle religioni pagane al nuovo culto, i cristiani convertiti vi portarono le proprie formule, prese dalle religioni di Siria e di Persia, e in particolare la simbologia della luce e del sole. Osservando le

[2] GIUSTINO, *Apologie*, I,66, a cura di L. PAUTIGNY, Picard, Paris 1904; TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 40,4, a cura di P. DE LABRIOLLE, Picard, Paris 1907.

[3] A. GASQUET, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*, Colin, Paris 1899, ristampa, Bibliothèque Pahlavi, Teheran 1976.

[4] *Ibid.*, p. 73.

analogie tra le proprie formulazioni e le dottrine cristiane, i teologi del mitraismo furono spinti a rivendicare ciò che apparteneva alla loro religione. Per reazione, la Chiesa cercò di sacralizzare alcune di queste pratiche pagane. La fissazione della nascita di Cristo al 25 dicembre, giorno dei *natalitia* di Mithra, è il prestito più evidente che dal culto di Mithra passa ai cristiani[5].

## Lo scontro tra cristianesimo e mitraismo

Il primo autentico approccio di genere comparativo è l'opera di Franz Cumont[6]. Lo studioso belga ha attirato l'attenzione sul III e IV secolo, l'epoca della grande espansione del mitraismo. All'alba del IV secolo esso si presenta come un tentativo di religione universale di salvezza, «in armonia con la filosofia dominante e con la costituzione dell'Impero»[7]. Raccogliendo in una vasta sintesi Giove, Giunone, Minerva, le divinità danubiane e celtiche, Attis, Cibele e i culti solari, questa religione avrebbe tentato di imporre un Mithra assimilato al sole invitto, in modo da organizzare, grazie al panteismo solare, l'ultimo rifugio per il paganesimo minacciato dal suo nuovo rivale, il cristianesimo.

Secondo Cumont, nel III e IV secolo lo scontro tra i due grandi rivali fu tanto più accanito quanto più numerose erano le analogie. Vediamo così una organizzazione comunitaria identica, con conventicole segrete i cui membri si chiamano tra loro fratelli. Ma ci sono anche alcune somiglianze rituali: il battesimo di purificazione, la confermazione per la lotta contro le forze del male, il rito di comunione, la liturgia della domenica, la solennità del 25 dicembre. A tutto questo, afferma Cumont, si aggiunge la simmetria delle dottrine: l'esistenza di un paradiso nelle regioni superiori e di un inferno sotterraneo; una rivelazione primordiale e un diluvio; l'immortalità dell'anima, la resurrezione dei morti, il giudizio, la retribuzione futura e la conflagrazione finale dell'universo. La morale delle due religioni, infine, si mostra egualmente rigorosa: astinenza, continenza e rinuncia. In queste

[5] *Ibid.*, p. 131.

[6] FR. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aus mystères de Mithra*, 4 voll., Lamertin, Bruxelles 1894-1896; ID., *Les mystères...*, cit.; ID., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Leroux, Paris 1907²; ID., *La théologie solaire du paganisme romain*, coll. «Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 12/2, Klincksieck, Paris 1909, pp. 447-479.

[7] ID., *Les mystères...*, cit., p. 198.

religioni di salvezza troviamo un mediatore (Mithra, il Logos), un sacrificio redentore, una divinità che si presenta come sole di giustizia.

Come è possibile spiegare queste somiglianze tra le due religioni rivali? Pur mostrandosi prudente, Cumont avanza l'ipotesi della loro comune origine orientale. E inoltre è possibile osservare che alcuni elementi passano da una religione all'altra. I discepoli di Mithra avrebbero così assunto dai cristiani la roccia generatrice, la grotta, l'adorazione dei pastori, la cena e l'ascensione. Per contro, la liturgia cristiana si sarebbe ispirata ai misteri nel rituale dei sacramenti, nell'invocazione dell'astro del giorno all'aurora, a mezzogiorno e al crepuscolo e nella festa del *Natalis Invicti* il 25 dicembre. L'ambito più eloquente è quello artistico: gli artisti cristiani cercarono i loro modelli nella scultura mitraica.

Ma accanto a queste analogie, Cumont sottolinea anche alcune divergenze di rilievo, e in primo luogo l'atteggiamento nei confronti degli altri culti. Mentre il cristianesimo era intransigente di fronte a qualunque forma di idolatria, il mitraismo romanizzato si adattava ai culti pagani, in modo da integrarli senza urtare le tradizioni antiche. Ma è nella diffusione delle due religioni che si manifestava la differenza maggiore. Favorite dalla diaspora ebraica, le conquiste cristiane si realizzarono soprattutto nelle città dei paesi mediterranei, di Siria e d'Asia minore. Mithra reclutava invece i suoi adepti tra gli schiavi, i funzionari e i soldati, nelle città e nelle campagne. I territori della sua maggiore diffusione erano le frontiere danubiane e germaniche. Nel corso del III secolo avvenne il vero incontro tra i due rivali: a Roma e lungo la valle del Rodano. La lotta tra le due Chiese si fece dura. Gli imperatori sostenevano energicamente l'avversario più temibile del cristianesimo perché per loro era la religione dell'esercito, cioè della sola istituzione capace di salvare l'Impero. Cumont fa sua la celebre *boutade* di Renan: «Se il cristianesimo fosse stato arrestato nel suo sviluppo da qualche morbo mortale, il mondo sarebbe diventato mitraista»[8]. Agli occhi dello studioso belga, tuttavia, benché sia crollato con la conversione dell'Impero al cristianesimo e nonostante il colpo di grazia subito infine dalle invasioni barbariche, l'influenza del mitraismo è proseguita sotto due diverse forme. Da un lato, «il manicheismo ne raccoglierà l'eredità, riunendo i misti sedotti da una fede accomodante che consentiva di riunire nella stessa venerazione Zoroastro e Cristo»[9]. Dall'altro lato, secondo Cumont, non soltanto alcune pratiche

[8] . *Ibid.*, p. 209; E. RENAN, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Calmann Lévy, Paris 1884[5], p. 579.

[9] FR. CUMONT, *Lex mystères*..., cit., p. 219.

passarono nel rituale cristiano, ma la Chiesa integrò nella propria teologia alcune dottrine relative all'inferno, ai sacramenti e alla resurrezione.

Le conclusioni di Cumont ebbero un'accoglienza differenziata tra gli storici delle religioni. Goblet d'Alviella ne fornì una sintesi efficace e un commento assai elogiativo[10]. J.G. Frazer sottolineò la grande diffusione del culto e le sue somiglianze con il cristianesimo, per il quale risultò un temibile rivale, dal momento che «univa a un rituale solenne aspirazioni alla purezza morale e la speranza nell'immortalità»[11]. Frazer attribuì grande importanza al prestito dal culto di Mithra della festa cristiana del Natale. J. Toutain, sulla base delle sue ricerche sui culti pagani nell'Impero romano, poté offrire una prospettiva più puntuale della situazione religiosa dell'epoca, mostrando in particolare come gli abitanti delle Province occidentali manifestassero scarso entusiasmo per i culti orientali[12]. K. Prümm ha fatto notare che Cumont non sempre riuscì a evitare una certa idealizzazione del mitraismo, sovrastimandone la diffusione e accordandogli in epoca imperiale un'eccessiva rilevanza[13]. Egli inoltre rimproverava a Cumont di avere utilizzato lo stesso lessico per descrivere gli atti religiosi cristiani e mitraici, un lessico che rischia di indurre alla falsa conclusione che esista una reale somiglianza tra le due religioni. A. Harnack, da parte sua, ha messo in secondo piano la valutazione di Cumont sulla diffusione del mitraismo, dal momento che a suo avviso Mithra non fu mai un serio rivale di Cristo[14]. Al termine di una minuziosa ed encomiastica recensione dei due volumi di Fr. Cumont, uno specialista del mondo romano, E. Remy, gli ha fatto notare

[10] C. GOBLET D'ALVIELLA, *Les mystères de Mithra dans l'Empire Romain*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 5, 1900, e in ID., *Croyances, rites, institutions*, vol. I, Geuthner, Paris 1911, pp. 146-167. Cfr. anche S. REINACH, *La morale du mithraisme*, in ID., *Cultes, mythes et religions*, vol. II, Paris 1906.

[11] J.G. FRAZER, *The Golden Bough*, London 1914$^3$, p. 302; *Atys et Osiris, étude de religions comparées orientales*, Geuthner, Paris 1926, pp. 28-29 [trad. it. *Il ramo d'oro*, vol. I, Einaudi, Torino 1950].

[12] J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 3 voll., Leroux, Paris 1911-1920.

[13] K. PRÜMM, *Der Mithraskult*, in ID., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*, Herder, Freiburg 1943, Päpstliches Bibelinstitut, Rom 19542, pp. 281-294; ID., *Le culte de Mithra et ses mystères*, in J. BRIEND, E. COTHENET (dir.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VI, Letouzey & Ané, Paris 1960, coll. 136-151. Si possono trovare note interessanti sulla discussione in H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1989$^3$ [trad. it. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Dehoniane, Bologna 2011].

[14] A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 voll., Hinrichs, Leipzig 1906, 1923$^4$.

una lacuna importante nella sua pur rigorosa ricostruzione: l'esigua dimensione dei mitrei[15]. Il ridotto spazio dei luoghi di culto contraddice, infatti, il grande numero di fedeli che si pretendeva avesse il mitraismo. Non andrebbe poi dimenticato che la diffusione del mitraismo poté avvenire grazie alla tollerante benevolenza dello Stato, mentre il cristianesimo si fece strada nonostante gli ostacoli rappresentati dalle persecuzioni.

## Religioni di salvezza e culti misterici

Un altro orientamento nella ricerca tenta di individuare nei misteri di Mithra il nucleo mitico e dottrinale delle religioni iraniche di salvezza, in modo da operare una comparazione più ampia con il pensiero cristiano. Su questa linea troviamo innanzitutto le tesi della *Religionsgeschichtliche Schule*, che vedeva nel mito dell'uomo primordiale decaduto l'idea centrale del mistero iranico di salvezza. W. Bousset cercava la prima formulazione del mito indoiranico del sacrificio dell'uomo primordiale nell'inno al Puruṣa del *Ṛgveda*[16], scoprendola poi nel mito iranico di Gayomart e nella dottrina mitraica, dal momento che il sacrificio del toro si spiega soltanto con tale dottrina di salvezza. I misteri greci, il cristianesimo, lo gnosticismo e il manicheismo, ciascuno a suo modo, hanno ripreso ed esplicitato questo mito iranico di caduta e di salvezza.

Nei suoi studi sulle religioni misteriche del mondo ellenistico, R. Reitzenstein cerca di dimostrare la presenza di miti iranici nell'ambiente neotestamentario[17]. Paolo, ai suoi occhi, ebbe un ruolo fondamentale nella trasposizione delle dottrine e del lessico misterico dall'ellenismo al cristianesimo. Il sacrificio di Cristo si allinea alla dottrina di salvezza dell'immolazione del toro mitraico. Il mistero è lo stesso da una parte e dall'altra, e deve essere vissuto dall'iniziato, mitraista o cristiano che sia: il fedele è assimilato al dio che muore e risuscita. Riprendendo l'idea del viaggio celeste dell'anima formulata da Bousset, Reitzenstein vede nella liturgia mitraica una ce-

[15] E. REMY, «Revue d'histoire ecclésiastique», 3, 1901, pp. 561-577.

[16] W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1907, ristampa 1973; ID., *Christentum und Mysterienreligion*, Tübingen 1912; ID., *Die Himmelreise der Seele*, «Archiv für Religionswissenschaft», 4, 1901, pp. 136-169, 229-273; ID., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913.

[17] R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig 1904; ID., *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Teubner, Leipzig 1920[2].

lebrazione nel corso della quale l'iniziato compie un viaggio celeste che gli consente di indossare il corpo spirituale riservatogli dal dio nel regno della luce. Grazie a questo abito nuovo egli può guardare la divinità e trasformarsi in figlio del dio: è l'essenza stessa dell'iniziazione. Secondo Reitzenstein, con l'intermediazione di Paolo la dottrina iranica del corpo celeste, particolarmente valorizzata dal culto di Mithra, fece il suo ingresso nella teologia cristiana.

Alfred Loisy ha dato ancora maggiore spazio alla tesi degli influssi misterici, collocando i culti di mistero al cuore del cristianesimo nascente[18]. Secondo Loisy, Gesù aveva predicato una dottrina del Regno di Dio e una morale molto nobile, conforme alle tradizioni del profetismo messianico. Vittima dell'incomprensione dei capi religiosi e del suo popolo, egli fu giustiziato su una croce. Sotto l'azione di Paolo e di Giovanni, l'evangelo del regno fu trasformato in una vera e propria religione misterica, il cristianesimo. Il profeta di Nazaret divenne così un salvatore divino, in perfetta analogia con le religioni orientali, nelle quali il mito della salvezza è costruito su uno schema che passa dalla morte alla vita. In questo modo il valore mitico della morte di Gesù prende posto al cuore del mistero cristiano. Passando dalla storia al mistero, l'evangelo di Gesù è divenuto cristianesimo, vale a dire una religione di salvezza che, senza copiare i misteri, vi si è sostanzialmente conformata, pur oltrepassandoli.

Per consentire agli iniziati la partecipazione rituale alla sofferenza, alla morte e alla resurrezione di Cristo, pegno di immortalità, Paolo e Giovanni furono obbligati a proporre riti, a creare simboli e a istituire sacramenti. È qui che Loisy individua l'origine del battesimo e dell'eucarestia. Simboleggiando l'unione alla morte di Gesù e alla sua resurrezione, il battesimo permette all'iniziato di vivere il mistero della salvezza. La cena è un mito eucaristico concepito da Paolo secondo logiche assai vicine a quelle delle iniziazioni misteriche. Il pasto della comunità si trasformò in un pasto commemorativo del Cristo morto e risorto, come la cena di Mithra commemorava un pasto che il dio si supponeva avesse preso fraternamente insieme con il Sole. A proposito di questo pasto, Loisy insiste sulle testimonianze di Giustino e di Tertulliano, secondo i quali nei misteri pagani il diavolo ha

[18] A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Nourry, Paris 1914. Il volume riprende idee e articoli pubblicati da Loisy dal 1911 al 1914 sulla «Revue d'histoire et de littérature religieuse», 2, 1911; 4, 1913; 5, 1914. J. RÉVILLE aveva già sollevato il problema delle influenze mitraiche sulla nascita del cristianesimo nel suo articolo *De la valeur du mithriacisme comme facteur religieux du monde antique*, «Études de théologie et d'histoire», Paris 1901, pp. 321-341.

imitato in anticipo i riti del battesimo e dell'eucarestia. I due scrittori ecclesiastici, afferma Loisy, «erano perfettamente consapevoli della stretta parentela che esisteva tra i riti cristiani e i riti misterici, ad esempio tra l'eucarestia e i pasti mistici del culto di Mithra»[19]. Loisy mette in evidenza la rappresentazione della tauroctonia, simbolo del sacrificio, che è l'equivalente del pasto sacro consumato insieme da Mithra e dal Sole. Vi è un profondo rapporto mistico tra tre elementi principali: Mithra, il toro – che è la vittima perpetua su cui si basa l'equilibrio del mondo – e la salvezza degli uomini con gli elementi della cena, nutrimento e bevanda d'immortalità. Un tale rapporto mistico si ritrova nella teologia paolina dell'eucarestia, simbolo della morte e della resurrezione di Cristo. La cena mitraica e la cena cristiana sono due fenomeni analoghi, che si spiegano soltanto con la teologia delle religioni misteriche di cui Paolo fece direttamente uso.

Le tesi di Reitzenstein e di Loisy furono riprese e talora modificate da alcuni autori. Così, pur ammettendo un influsso del sincretismo di Cilicia e del culto di Mithra su Paolo, originario di Tarso – dove il dio persiano era tenuto in grande considerazione –, H. Böhlig ritiene che Reitzenstein abbia individuato gli influssi in modo errato: tra tutte le dottrine iraniche, Paolo avrebbe piuttosto conservato il dualismo, con la sua terminologia relativa alla luce e alle tenebre. Ch. Autran si lancerà poi in audaci valutazioni sulla preistoria indoeuropea del cristianesimo, in cui ritrova Mithra e Zoroastro[20].

Queste tesi, nate dalla *Religionsgeschichtliche Schule*, non trovano un'eco favorevole presso numerosi studiosi. A. Schweitzer rimprovera loro di essere una costruzione artificiale, operata con l'aiuto di elementi presi a prestito da diverse religioni, e di sfociare in un inesistente sincretismo[21]. Ai lavori di Reitzenstein, A. Mangenot obietta l'utilizzo di false analogie, fondate su una conoscenza molto imperfetta sia del mondo ellenistico che del cristianesimo delle origini[22]. C. Clemen ha mostrato la distanza che separa la di-

[19] A. LOISY, *Les mystères...*, cit., p. 301.

[20] H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913; Ch. AUTRAN, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, Payot, Paris 1935.

[21] A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Mohr, Tübingen 1912.

[22] A. MANGENOT, *La doctrine de saint Paul et les mystères païens*, «Revue du clergé français», 74, 1912, pp. 1-32, 257-289; ID., *La langue de saint Paul et celles des mystères païens*, «Revue du clergé français», 75, 1913, pp. 129-161.

mensione storica della morte di Gesù dal mito mitraico[23]. A. d'Alès ha contestato il metodo di coloro che osano azzardare grandi comparazioni tra il cristianesimo nascente e il mitraismo, quando per quest'ultimo ci troviamo di fronte all'assenza quasi totale di documenti contemporanei al Nuovo Testamento[24]. Presentare il mitraismo greco-romano come premessa all'evangelo non si fonda su alcun dato sicuro. È un'ipotesi senza punti d'appoggio storici. Secondo d'Alès è possibile porre la questione delle influenze, ma in un ambito del tutto diverso: la presenza di reminiscenze mitraiche in alcuni dettagli della liturgia cristiana.

Dopo una ventina d'anni di discussioni tra storici delle religioni, esegeti e comparativisti, un professore di Cambridge, L. Patterson, ha realizzato un nuovo lavoro sui rapporti tra mitraismo e cristianesimo[25]. Secondo l'autore, la ricerca comparativa può fondarsi su tre teorie: il plagio, il prestito di natura psicologica e la teoria del superamento dottrinale. La prima teoria si limita alle somiglianze accidentali. La seconda, utilizzata in particolare nella scuola di Frazer, si fonda sulla natura e sull'uomo. Patterson ritiene che queste due teorie non possano portare a una vera soluzione. Sceglie perciò la terza, una *progressive theory*, che consente una comparazione d'insieme tra le dottrine, ricollocate nel loro quadro storico. Anche se il mitraismo e il cristianesimo sono religioni venute entrambe dall'Oriente, afferma Patterson, la loro figura centrale è fondamentalmente diversa. Mithra si presenta come un dio di luce, un mediatore, ma la sua figura di divinità della natura si radica in un mito di vegetazione. Cristo, invece, si manifesta mediante una rivelazione: ha vissuto e lavorato, ha sofferto, è morto ed è risorto. Il sacrificio di Mithra è integralmente ispirato alla vita della natura; il sacrificio redentore di Cristo salva gli uomini, perduti a causa del peccato. Le somiglianze superficiali tra i riti mitraici e i sacramenti cristiani sono poca cosa rispetto alle differenze radicali tra le dottrine su cui si innestano i due rituali. Qualsiasi seria comparazione deve cogliere queste dottrine e giungerne al fondamento. In definitiva, ricercando l'adattamento il mitraismo è diven-

[23] C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht*, Töpelmann, Gießen 1909; ID., *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Töpelmann, Gießen 1913.

[24] A. D'ALÈS, *La religion de Mithra*, in ID. (a cura di), *Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objecions tirées des sciences humaines*, vol. III, Beauchesne, Paris 1916, coll. 578-591.

[25] L. PATTERSON, *Mithraism and Christianity. A Study in Comparative Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1921.

tato una religione sincretistica. Il cristianesimo, pur recuperando alcuni elementi, come la data delle feste religiose, è rimasto intransigente sulle dottrine del fondatore.

## 2. *Mitraismo e cristianesimo secondo le ricerche recenti*

### Mithra, rivale di Cristo

All'inizio del secolo scorso i lavori di Cumont, basati su una buona documentazione epigrafica, iconografica e archeologica, avevano presentato il mitraismo come il grande rivale del cristianesimo nell'Impero romano del III e IV secolo. Riprendendo uno studio di Brandon, in verità piuttosto timido, sulla concorrenza tra le due religioni, M. Simon ha riaperto l'intero *dossier*[26], stabilendo in primo luogo una distinzione tra concorrenza e influenze. La questione degli influssi è legata alla ricerca storica e fenomenologica sulle dottrine religiose dei primi secoli, una ricerca che oggi progredisce piuttosto bene, benché resti ancora molta strada da percorrere. Per quanto riguarda il problema della concorrenza propriamente detta, si tratta di distinguere due ambiti: da una parte il ruolo esatto assunto dal mitraismo nel paganesimo greco-romano, dall'altra la lotta tra le due comunità religiose che si disputano i fedeli.

Sulla carta religiosa dell'Impero che aveva approntato, Cumont limitava il cristianesimo alle regioni mediterranee, collocando invece la maggior parte delle conventicole mitraiche alle frontiere danubiane e germaniche dell'Impero. Gli scavi degli ultimi decenni hanno profondamente modificato questa carta. Oggi sappiamo che il mitraismo fu presente contemporaneamente al cristianesimo in Siria, in Asia minore e nel mondo greco[27]. Va

[26] S.G.F. BRANDON, *Mithraism and its Challenge to Christianity*, «Hibbert Journal», 53, 1954, pp. 107-114; M. SIMON, *Mithra, rival du Christ?*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978, pp. 457-478; ID., *Mithra et les Empereurs*, in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, pp. 411-428.

[27] M.J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, 2 voll., Nijhoff, Den Haag 1956-1960; ID., *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Paris-Bruxelles 1960; ID., *Der Kult des Mithras im römischen Germanien*, Gesellschaft für Vor- und Frühgeschichte in Württenberg und Hohenzollern, Stuttgart 1974; ID., *Mithriaca*, 2 voll., Brill, Leiden 1971-

detto, d'altra parte, che l'esistenza delle conventicole di Mithra è attestata soltanto nel II secolo. Questa distanza temporale rispetto agli altri culti non va trascurata. Se esaminiamo, poi, l'insieme di tutte le divinità di origine orientale, dobbiamo concludere che Mithra non occupa un posto privilegiato. Così, nella sua risposta a Celso, Origene mostra il suo stupore sui misteri mitraici: «Perché citare questi misteri piuttosto che uno degli altri con la sua spiegazione? Non mi sembra infatti che in Grecia quelli di Mithra fossero più eccezionali di quelli di Eleusi o di Ecate»[28].

D'altra parte, contrariamente a quello che pensava Cumont, nel paganesimo in declino Mithra non ottenne mai un primato incontestato. M. Simon relativizza fortemente l'affermazione di Cumont sull'iniziazione ai misteri mitraici compiuta da Nerone, Commodo, Aureliano e Giuliano. L'ondata di religiosità orientaleggiante che caratterizza la dinastia dei Severi sembra essersi rivolta principalmente ad altre divinità piuttosto che a Mithra. La sola autentica testimonianza puntuale sulla devozione imperiale verso Mithra è la dedica di Carnunto, che segna nel 307 la consacrazione di un santuario da parte di Diocleziano, Galerio e Licinio: *Deo Soli Invicto Mithrae, fautori imperii sui*. Tuttavia, afferma Simon, si tratta di un gesto politico compiuto in una città che era da tempo un importante centro del culto mitraico, in modo da assicurare la futura lealtà delle popolazioni danubiane. Il culto imperiale è piuttosto il culto solare. Bisogna dunque evitare di attribuire direttamente a Mithra ciò che spetta al Sole. A partire da Aureliano, *Sol* è il grande favorito; ma *Sol-Helios* non è Mithra. Contrariamente a Cumont, Simon ritiene che il mitraismo non fosse il miglior cemento per assicurare la coesione del paganesimo. A supporto del potere imperiale troviamo piuttosto *Sol* e la teologia solare, da Elagabalo ad Aureliano, Costanzo Cloro e Giuliano. *Sol* divenne il dio con il quale finirono per identificarsi numerose divinità greche e romane[29].

Le approfondite ricerche di Robert Turcan sull'ellenizzazione platonica di Mithra, da un lato, e sul culto imperiale del III secolo, dall'altro, portano a conclusioni che obbligano a rivedere le posizioni dei comparativisti di inizio secolo[30]. Turcan si chiede innanzitutto se l'imperatore Giuliano si sia

1974. Cfr. il suo studio *Der Mithrasdienst in Rom*, Centrale Drukkerij, Nijmegen 1951, che mostra il numero limitato degli adepti di Mithra a Roma.

[28] ORIGENE, *Contre Celse*, VI,22, a cura di M. BORRET, vol. III, Les Éditions du Cerf, Paris 1969.

[29] G.H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 23, Brill, Leiden 1972.

[30] R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*,

realmente fatto iniziare ai misteri di Mithra. La risposta affermativa di Bidez è da rivedere, dal momento che l'autore non ha distinto *Sol* da Mithra. Giuliano è invece legato a *Helios*, come un seguace che segue il suo maestro. Egli è figlio del Sole, che lo salvò dal massacro del 337. A favore del mitraismo di Giuliano è stata anche invocata la cappella imperiale, lo *hieron* dedicato al dio che riporta il giorno e di cui parlano i retori Libanio e Imerio. Questo *hieron* sistemato al centro del palazzo è stato trasformato in un vero e proprio santuario, nel quale Giuliano sarebbe stato promosso ai gradi più elevati dell'iniziazione mitraica. Invece si trattava, precisa Turcan, di un piccolo santuario solare, collocato al centro del palazzo, così come il Sole si trova al centro del mondo. Turcan mette inoltre in guardia gli storici che tentano di interpretare in senso teologico il termine *mysterion*: nel IV secolo questo termine aveva ormai quasi del tutto perduto il suo significato misterico, in concomitanza con la sua accresciuta presenza in opere di genere edificante e nella prosa d'arte. In definitiva, non sappiamo se l'imperatore Giuliano sia stato iniziato ai misteri di Mithra, né sappiamo se sia mai entrato in un mitreo.

Bisogna poi porsi un'altra domanda: qual è il ruolo assunto dal mitraismo nella teologia solare dell'imperatore? E si tratta del mitraismo praticato concretamente nei mitrei oppure del mitraismo dei filosofi? Per dare una risposta precisa, il professore di Lione ha sottoposto i testi a un nuovo studio critico. Secondo Ammiano Marcellino, Giuliano dedicava un culto particolare al dio Hermes, che ritroviamo, in effetti, più di una volta negli scritti dell'imperatore. Ma questo Mercurio-Hermes non è altro che un intermediario di *Helios*, il divino protettore dell'imperatore. Si è anche insistito sulla presenza di Aiōn, il Tempo leontocefalo identificato con Zervan Akarana, il Chronos-Saturno romano, il Tempo infinito degli *spelaea*. Salustio, amico e collaboratore di Giuliano, non fa la minima allusione al mitraismo nel suo *De diis et mundo*. L'orazione *Alla madre degli dei*, la famosa celebrazione di Cibele, mostra che Giuliano aveva letto l'*Antro delle Ninfe*. Ma egli non parla affatto di tauroctonia e non dice nulla di specificamente mitraico. Diversi studiosi hanno sottolineato le somiglianze tra la teologia mitraica e la teologia solare dell'orazione *Al Sole Re*. Secondo Turcan, queste somiglianze ci portano piuttosto verso il Mithra dei filosofi platonici: verso il Sole Re, l'*Hegemonikon* del mondo, creatore e generatore degli esseri vi-

Brill, Leiden 1975; cfr. *Julien II l'héliolâtre*, pp. 104-128; ID., *Le culte impérial au III^e siècle*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, vol. II/16,2, de Gruyter, Berlin-New York 1978, pp. 996-1084.

venti, il *Nous* dell'universo, dio della luce, demiurgo, salvatore, mediatore tra gli dei intelligibili e il mondo sensibile, agente unificatore. E Giuliano, in definitiva, identifica Mithra con Helios demiurgo.

A conclusione della sua ricerca, che ha passato al vaglio della critica l'intera documentazione, R. Turcan può affermare che il mitraismo era certamente la religione di piccoli gruppi, marginale rispetto al paganesimo popolare, una religione che non rispondeva affatto ai disegni dell'Apostata, dal momento che non era per nulla adatta a unificare gli spiriti. Sembra significativo, del resto, che il dio Mithra non compaia in alcuna rappresentazione monetale.

## Misteri iranici e cristianesimo

Reitzenstein e Loisy avevano creduto di offrire una soluzione complessiva al problema delle relazioni tra il cristianesimo e i misteri pagani. Le ricerche in corso mostrano invece la vastità di quest'ambito, che esige ancora pazienza e sagacia. La straordinaria collana delle «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain», pubblicata, a partire dal 1961, sotto la direzione del professor Vermaseren di Amsterdam, è ormai giunta a ottanta volumi[31]. Concetti come «sincretismo», «ellenismo», «misteri» richiedono sottili distinzioni e una vasta informazione tra coloro che intendono impiegarli in modo metodologicamente corretto[32].

La Provincia della Commagene ha attirato l'attenzione degli specialisti. M.J. Vermaseren attribuisce grande importanza alla testimonianza dello storico Appiano[33], ad avviso del quale furono i sopravvissuti dell'esercito del re del Ponto Mitridate Eupatore, definitivamente sconfitto da Pompeo nel 66 a.C., a iniziare ai misteri di Mithra i pirati di Cilicia, attraverso i quali, secondo Plutarco, Roma avrebbe conosciuto il culto misterico. In quest'epoca i sovrani della Commagene vogliono richiamarsi sia alla Grecia che alla Persia e si fanno raffigurare faccia a faccia con Mithra. Nella Commagene l'archeologia ci ha messo a disposizione alcuni documenti di fondamentale importanza: lo *hierothesion* di Nemrut Daği e di Arsameia, il *nomos* promulgato da Antioco I, la *dexiosis* di Antioco con Mithra. In questo

[31] Fino al 1989 i volumi pubblicati, presso E.J. Brill di Leiden, sono in realtà 111. Da quella data la collana assume il nome di «Religions in the Graeco-Roman World» e continua la numerazione precedente: al 2013 i volumi complessivamente pubblicati sono 175. (*ndc*)

[32] Cfr. anche la vasta documentazione raccolta al Congresso di Roma nel 1978 e presentata in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, cit.

[33] M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, cit., pp. 23-24.

culto regale Mithra occupa un posto centrale. Siamo forse al punto di congiunzione tra il culto iranico di Mithra e quello del dio dei misteri mitraici del mondo greco-romano. J. Duchesne-Guillemin ha fatto notare che nella Commagene il sovrano porta il titolo di *dikaios*, che spesso è attribuito a Mithra. Ne porta anche il costume[34]. Le Glay ha individuato il significato autentico della *dexiosis*, la *dextrarum junctio*: gesto che crea un legame, essa è anche segno di alleanza o di impegno, e si ritrova in particolare nell'apoteosi di Mithra[35].

La documentazione della Commagene ha portato C. Colpe a porsi la questione dell'esistenza dei misteri iranici[36]. Il culto di Mithra comprende evidentemente numerosi elementi che ricordano i misteri: il terrore mistico dell'iniziato, il *lavacrum*, come nei misteri di Eleusi o di Iside, il pasto rituale, i sette gradi, la *signatio* del corpo e un fenomeno assai specifico: la *militia dei*. La vasta documentazione d'Asia minore suggerisce un confronto con quella messa in evidenza da Widengren e, in particolare, con i *Männerbünde* iranici, gruppi di guerrieri la cui esistenza è attestata negli ultimi secoli prima della nostra era[37]. Nel lessico dei misteri ritroviamo le tracce di questi gruppi: *comes*, *adjutor*, *socius*, *fratres*. Non è facile fornire una soluzione sicura a questi problemi. Ma Colpe ha sottolineato un elemento che ritiene essere un influsso certo del mitraismo sul cristianesimo: il trasferimento di attributi da Mithra a san Giorgio, nella Cappadocia del II secolo della nostra era. Tra questi attributi vanno segnalati la ricca eredità, la purezza, la bellezza, il nimbo brillante, il cavallo bianco, la lotta contro il demonio, il coraggio, l'invincibilità, la costanza nella prova, la pace, gli armenti. Widengren aveva già insistito sul tipo iconografico iranico che ritroviamo nelle rappresentazioni sia di Mithra e che di san Giorgio. Si tratta, evidentemente, di elementi provenienti dall'agiografia e dal folklore, e per di più relativamente tardi.

[34] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran and Greece in Commagene*, in ID. (a cura di), *Études mithriaques*, cit., pp. 187-204.

[35] M. LE GLAY, *La dexiôsis dans les mystères de Mithra*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques*, cit., pp. 279-303.

[36] C. COLPE, *Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. II, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 378-405. Nel presente studio non affrontiamo ricerche comparative compiute secondo impostazioni di tipo esoterico, come è il caso di A. SCHÜTZE, *Mithras, Mysterien und Urchristentum*, Urachhaus, Stuttgart 1972.

[37] G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, «Numen», 1, 1954, pp. 47-134; ID., *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965.

## Rituale mitraico e rituale cristiano

Numerosi importanti studi sono stati dedicati al problema del rapporto tra il rituale cristiano e quello mitraico, problema che aveva già attirato l'attenzione dei Padri della Chiesa. J.P. Kane ha cercato di ricollocare il pasto mitraico nell'ambiente greco-romano[38]. I Greci già celebravano banchetti ai quali invitavano anche gli dei. Questi *theodaisia* o *theoxenia* riunivano i fedeli, e nel corso del banchetto si rendeva un omaggio verbale al dio a cui era stato riservato un posto a tavola. Padre Festugière ha potuto dimostrare che questo genere di banchetti era divenuto usuale nei tiasi d'epoca ellenistica[39]. I documenti pervenutici – iscrizioni, papiri e altri testi – permettono di concludere che questi pasti non avevano nulla di sacramentale. In essi non si parla di grazia, forza o unione con il dio attraverso il cibo consumato insieme. Il pasto religioso dei Greci fu poi trasferito a Roma, divenendo il *lectisternium*, che godrà di grande popolarità nel mondo romano. Tale pasto porta a volte il nome di *mysterion*, cosa che consente di distinguerlo dal pasto profano.

J.P. Kane ha passato in rassegna i tre principali culti misterici. I misteri ellenizzati di Iside e Osiride mostrano che i pasti delle conventicole erano insieme feste e occasioni sacrali di grande solennità. Nelle *Metamorfosi* di Apuleio, Lucio, iniziato ai misteri di Iside, partecipa a due pasti, chiamati entrambe le volte *ientaculum religiosum*. Da nessuna parte si parla di grazia o di un potere proveniente dal pasto. L'iniziazione avviene, anzi, in un diversissimo contesto. I misteri dionisiaci, con i loro frenetici riti durante i quali gli iniziati, giunti all'apice del delirio religioso, fanno a pezzi e divorano la carne cruda di un animale, non hanno nulla di sacramentale. Parlare di omofagia, dando al termine il senso di consumazione alimentare dell'animale in cui Dioniso si sarebbe incarnato, è un vero e proprio controsenso. Su questo punto Padre Festugière è categorico. I misteri di Eleusi, si presumeva, erano istituiti da Demetra, che in quella cittadina aveva ricevuto ospitalità mentre era alla ricerca di sua figlia Kore. Questi misteri realizzavano ritualmente i contenuti del mito. Il *ciceone*, la bevanda rituale eleusina che si assumeva nel corso della celebrazione, faceva partecipare alla gioia di Demetra. Il pasto mitraico si inserisce in questo contesto di pasti rituali simili, del cui carattere sacramentale i nostri documenti non rendono ragione.

[38] J.P. KANE, *The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies*, vol. II, cit., pp. 313-351.

[39] A.J. FESTUGIÈRE, *Les mystères de Dionysos*, «Revue biblique», 44, 1935, pp. 192-211, 366-396; ristampato in ID., *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972, pp. 13-80.

Queste assemblee religiose non erano orientate né all'unione mistica con la divinità né all'acquisizione di poteri speciali.

Per meglio cogliere il significato del pasto rituale dei misteri mitraici, Kane si è basato sull'imponente documentazione raccolta da Vermaseren. Kane ha così distinto tre diversi tipi di pasto: il banchetto di Mithra e del Sole; il pasto degli iniziati che attendono il loro dio; il pasto degli iniziati raccolti nel mitreo[40]. La rappresentazione del pasto di Mithra e del Sole su una serie di pannelli ci fa vedere un pasto mitico consumato dalle due divinità, circondate da diversi personaggi che conosciamo grazie al mito. Il pasto che ci mostra una scena identica, a cui tuttavia partecipano alcuni iniziati che portano la maschera del loro grado – come è il caso del mitreo dell'Aventino –, costituisce una semplice riattualizzazione del pasto solare, così come accade nei misteri di Eleusi in relazione al mito di Demetra e Kore. Ma un pasto di questo genere non ha nulla di sacramentale. Il pasto rituale mitraico, dunque, va interpretato alla luce dei misteri dionisiaci, eleusini e isiaci. A maggior ragione è inopportuno parlare di pasto sacramentale riferendosi ad alcuni altri banchetti di cui l'archeologia ha ritrovato frammenti ossei di toro, di montone, di maiale e di uccelli o anche lische di pesce.

M. Meslin si chiede se l'analisi minimalista di Kane renda sufficientemente conto delle realtà[41]. I banchetti mitraici sono un fatto incontestabile, confermato da quelle che sembrano delle vere e proprie liste della spesa di alcune comunità. Se è ragionevole pensare che non tutti i pasti fossero rituali, va tuttavia preso in considerazione un insieme di dati precisi sul banchetto mitraico propriamente detto: i tanti rilievi e le tante pitture dei mitrei, le iscrizioni o i testi polemici dei Padri della Chiesa. Secondo Meslin, spiegare il pasto rituale ricorrendo al modello cristiano, come ha fatto Loisy, o con il modello ellenistico, come fa Kane, non porta a una soluzione soddisfacente. Sarebbe piuttosto necessario affrontare il problema dell'analogia formale tra il pasto mitraico e l'eucarestia cristiana denunciata in particolare da Giustino, Tertulliano e Firmico Materno.

M. Meslin ritiene importante individuare il legame che collega la tauroctonia e il pasto rituale. Tertulliano sembra infatti alludere al simbolismo che collega il rito all'idea di resurrezione quando scrive: *et imaginem resurrectionis inducit*. A questo testo patristico si può accostare l'iscrizione del mitreo di Santa Prisca, che recita: *et nos servasti aeternali sanguine fuso*. Questi due

40 J.P. KANE, *The Mithraic cult...*, cit., pp. 344-348.

41 M. MESLIN, *Convivialité ou communion sacramentelle? Repas mithraïque et eucharistie chrétienne*, in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, de Boccard, Paris 1978, pp. 295-305.

testi si comprendono forse meglio alla luce di certe acquisizioni realizzate nel campo della teologia iranica antica. L.A. Campbell ha mostrato il valore salvifico del sacrificio primordiale del toro cosmico[42]. J.R. Hinnells ha sottolineato la credenza iranica nel sacrificio che dà la vita, del quale la tauroctonia sarebbe espressione[43]. Mary Boyce ha enucleato il significato del rituale del Mihragan[44]. Celebrato in primavera, il rito del toro immolato è simbolo di rinnovamento e figura del sacrificio del toro escatologico che alla fine dei tempi verrà ucciso dal Saoshyant, il Messia iranico. Meslin crede che la tauroctonia fosse il simbolo di una nuova nascita, che cominciava al momento dell'iniziazione e proseguiva con l'esperienza vissuta di un progresso morale e religioso. Si tratterebbe dell'originalità del culto di Mithra rispetto agli altri misteri. Legato alla tauroctonia, il pasto confermerebbe l'ingresso o il cammino del fedele lungo questa nuova strada. L'analogia tra il pasto mitraico e l'eucarestia cristiana sarebbe dunque da cercare nell'idea del pasto come segno di una alleanza suggellata da un sacrificio simbolico. Tale superficiale analogia avrebbe provocato la collera dei cristiani, ben coscienti della fondamentale differenza tra i due culti, fondati l'uno sopra un mito e l'altro sulla realtà del Cristo Salvatore.

J.P. Kane ha tentato di realizzare lo studio comparativo dei rituali ricorrendo alla tipologia del pasto sacro nel mondo ellenistico e romano. Grazie alle nuove prospettive fornite da alcuni elementi della teologia mazdea, M. Meslin ha cercato di comprendere le ragioni dell'opposizione dei cristiani al rituale mitraico. R. Turcan ha realizzato una nuova comparazione tra la documentazione iconografica dei mitrei e le testimonianze di Giustino e di Tertulliano[45]. Da una parte disponiamo di diverse stele bifacciali, che rappresentano su un lato il Mithra tauroctono, con vari episodi della sua azione sacra, e sull'altro lato il pasto di Mithra e del Sole. Dall'altra parte ci sono i testi di Giustino e Tertulliano, che segnalano l'analogia tra i rituali dei due culti e attribuiscono questo fatto alle azioni fraudolenti dei demoni.

L'ingrediente principale del pasto rituale è il pane, che è raffigurato sui rilievi di Konjic, di Königshoffen, di Bologna e di Merida e negli affreschi di

[42] L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, Brill, Leiden 1968.

[43] J.R. HINNELLS, *Reflections on the Bull-slaying Scene*, in ID. (a cura di), *Mithraic Studies*, vol. II, cit., pp. 290-312.

[44] M. BOYCE, *Mithragan among the Irani-Zoroastrians*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies*, vol. I, cit., pp. 106-118. Cfr. anche EAD., *A History of Zoroastrianism*, Brill, Leiden 1975; EAD., *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Clarendon Press, Oxford 1977.

[45] R. TURCAN, *Note sur la liturgie mithriaque*, «Revue de l'histoire des religions», 194, 1978, pp. 147-157.

Santa Prisca, mentre alcuni altri cibi sono documentati da altri monumenti. Spesso si vedono anche Mithra e il Sole seduti a tavola. Sull'altra faccia delle stele si sviluppano vere e proprie storie sacre narrate attraverso le immagini. Lo Pseudo Dionigi l'Aeropagita parla dei libri sacri dei Persiani che ricordano un triplice Mithra: si tratta del Mithra tauroctono circondato dai due portatori di torcia. Nei mitrei i pilastri istoriati collegati alla scena della tauroctonia si possono leggere come una storia sacra: si tratta in effetti della trascrizione figurata dello *hieros logos*, comunicato insieme dall'immagine e dalla parola.

Questi diversi elementi costituiscono le parti principali della simbologia cultuale. Ma è evidentemente con l'aiuto delle iscrizioni che va individuato il principio generale e ordinatore dell'intero culto. Turcan propone un'ipotesi che pare rendere conto dei fatti. I rilievi bifacciali di Fiano Romano, di Heddernheim e di Rücklingen in particolare – rilievi che potevano ruotare intorno a un perno centrale – raffigurano una serie di personaggi e di azioni che sembrano descrivere due distinti momenti della liturgia mitraica ordinaria. La tauroctonia e il suo contesto decorativo corrispondono a una prima parte del culto, che racconta la storia sacra del dio, degli dei e del mondo: è lo *hieros logos*, una sorta di catechesi per i fedeli. La faccia posteriore evoca invece il pasto di Mithra e del Sole, pasto realizzato attraverso la *dexiosis*. Si tratta evidentemente del pasto riservato agli iniziati. Le due facce di questi rilievi corrispondono così a due diversi momenti della liturgia. Nel corso della cerimonia si faceva ruotare l'oggetto.

Alla luce di questi documenti rileggiamo un testo della *Prima Apologia* di Giustino. «I demoni malvagi hanno imitato questa istituzione nei misteri di Mithra, durante i quali si presentano del pane e una coppa d'acqua nelle cerimonie di iniziazione e si pronunciano alcune formule che sapete o che potete sapere» (66,4). Alcune righe più avanti Giustino parla dell'eucarestia, celebrata «il giorno che è detto giorno del sole». Si cominciava leggendo «le memorie degli Apostoli e gli scritti dei Profeti», commentati da un'omelia seguita da preghiere. Poi si portava del pane, con del vino e dell'acqua (67,3-4). Il riferimento ai misteri mitraici è dunque inserito tra una spiegazione dell'eucarestia cristiana e la descrizione della liturgia domenicale nella Chiesa del II secolo.

Il parallelismo tra le due liturgie colpiva i cristiani dell'epoca. Ma porre la questione degli influssi «in termini di alternativa assoluta o di terzo escluso»[46] è un modo sbagliato di procedere. Certamente non si può trascu-

[46] *Ibid.*, p. 157.

rare il contesto dei pasti di iniziazione o di adozione all'interno dei culti misterici. Ma è altrettanto vero che il pasto religioso ha un significato differente e una finalità specifica in ciascuno dei due culti. Si può anche costruire una tipologia comune partendo dai dati relativi ai due culti, ma ogni studioso serio sa che una tipologia comune non implica necessariamente influsso, prestito o imitazione.

* * *

Ci resta da trarre una conclusione generale. Innanzitutto ricordiamo l'obiettivo della nostra ricerca: presentare le diverse opinioni degli studiosi, a partire dall'inizio del XX secolo, a proposito della comparazione tra mitraismo e cristianesimo. In una prima fase, nei primi decenni del secolo scorso, la discussione verteva principalmente sui misteri mitraici e i loro rapporti con il mistero cristiano. All'origine di questa fase si trova la vasta documentazione raccolta dal capofila degli studi mitraici, Franz Cumont. La ricerca ha in seguito distinto più nettamente e ha esaminato con più serenità i diversi aspetti del problema: Mithra come rivale di Cristo; la questione dei misteri; i due complessi rituali. All'origine di questo lavoro si situa una duplice documentazione: da un lato una migliore conoscenza dei primi secoli cristiani dovuta agli studi storici, esegetici e di orientalistica; d'altro un rinnovamento della documentazione mitraica, il cui grande iniziatore è stato il professor Martin Vermaseren. Ciascuna delle due fasi ha i suoi meriti e i suoi limiti. È tuttavia facile misurare la distanza percorsa dall'inizio del secolo scorso: la documentazione è enormemente ampliata e il metodo di lavoro si è profondamente modificato.

> È passato il tempo delle grandi sintesi, nel quale, nell'entusiasmo dei raffronti multipli e spesso illusori, si finiva per avere delle correnti religiose greco-romane una visione quasi tanto confusa quanto quella dei sincretisti neoplatonici. Bisogna ormai comparare per distinguere[47].

[47] ID., *Mithras Platonicus*, cit., p. 130.

# SINTESI FINALE

L'analisi delle caratteristiche degli dei sovrani vedici Varuṇa e Mitra ha mostrato che sul piano della sovranità Mitra è un dio supremo, assistito da Aryaman e Bhaga. Della benevolenza, dell'attenzione all'uomo e della concordia tra gli uomini, cuore della missione di Mitra, Aryaman fa propria la dinamica sociale, mentre Bhaga presiede all'economia. Mitra è associato a Varuṇa, e i due, insieme, sono le divinità di spicco degli Āditya, gli dei sovrani dell'India vedica. Varuṇa è il Signore lontano, potente e temibile, il dio della notte. Mitra è il dio del giorno, benevolo, vicino agli uomini, con una funzione regale orientata al culto. All'epoca del *Ṛgveda* esercita un notevole influsso.

In Iran come in India, Mithra compare come il dio del contratto, incaricato della coesione sociale, garante della fedeltà alla parola data. Deputato alla sorveglianza degli uomini e delle loro azioni, Mithra deve disporre della luce del giorno e della notte. Il sacrificio compiuto con il fuoco è espressione del patto fondamentale che lega gli uomini agli dei. Il campo della sua azione sovrana di protettore si estende alle famiglie, ai villaggi e a tutto il paese. Zarathustra ha conservato questo patrimonio dell'epoca eroica e l'ha affidato a Vohu Manah, il Buon Pensiero, associato ad Aša, la Giustizia, due entità divine al servizio di Ahura Mazdā, il dio supremo. Mithra si vede così attribuire le attività della seconda funzione indoeuropea, quella legata alla guerra. Diventa il dio iranico che sconfigge i nemici, i bugiardi e coloro che non rispettano i contratti. Probabilmente sotto la pressione dei *Männerbünde*, questa funzione si accentuò all'interno della società feudale iranica. Essa fu recuperata dai sovrani achemenidi, integrata alla loro ideologia dinastica, passando poi ai Parti e ai Sasanidi. La ritroviamo, così, nei regni ellenistici

di Armenia, del Ponto e della Commagene. Arsacidi e Sasanidi venereranno Mithra come dio regale. In Asia minore, crocevia di culture e di religioni, gli iniziati ai misteri greci e gli adepti di Mithra poterono convivere nel corso degli ultimi secoli dell'era antica.

In Asia ritroviamo l'eredità di Alessandro nel regno dei Seleucidi. Questi ultimi procedono innanzitutto all'ellenizzazione dell'Oriente. Grazie alla creazione delle grandi strade commerciali, dal Bosforo all'India si incontrano popolazioni semitiche e popolazioni indoeuropee. La mistica orientale penetra nel pensiero greco, dal momento che gli dei orientali d'Asia e d'Egitto finiscono per imporsi al mondo greco.

In Oriente si forma un piccolo regno, il regno dei Parti, nato dalla coalizione tra gli Arsacidi e i Greci di Battriana. Questo regno si oppone ai Seleucidi, i quali sono vinti dai Romani, a Magnesia, nel 189. Gli Arsacidi ne approfittano per estendere la loro potenza e il loro prestigio. Parti e Romani finiranno per affrontarsi in lotte incessanti. I Parti rappresentano sia un punto di unione che di separazione tra il mondo greco-romano e l'Asia.

Quale via ha percorso il dio Mithra per giungere fino a Roma, dove se ne celebrano i misteri alla fine del I secolo della nostra era? Wikander e Beskow hanno pensato alle legioni romane del Danubio e del Mar Nero, che dalla Pannonia avrebbero portato i misteri di Mithra fino a Roma. Trapiantati lungo il Danubio dalle legioni romane, essi sarebbero emigrati in Siria con i movimenti militari di queste legioni. I misteri sarebbero giunti in Pannonia grazie al contatto dei soldati romani con il Mar Nero e il Bosforo.

La scoperta del culto dinastico di Mithra nell'antico regno della Commagene, situato tra l'Iran e la Cilicia, ha aperto nuove prospettive. Alla luce di questa scoperta diviene intelligibile la notizia di Plutarco sui pirati di Cilicia, adoratori di Mithra. Questi pirati furono portati a Roma da Pompeo dopo la loro sconfitta del 66 a.C. Un secolo più tardi i misteri di Mithra fecero il loro ingresso nell'esercito romano. Fu necessario un lungo periodo di incubazione, nel corso del quale ebbero luogo la guerra d'Armenia di Nerone e la guerra giudaica, con numerosi spostamenti di truppe da Roma in Asia.

Nella Commagene troviamo il culto di Mithra nelle forme di un culto pubblico e regale, con un suo sacerdozio e un suo rituale. Tale culto si richiama a riti persiani e mazdei e a un sacerdozio che onora insieme divinità iraniche e divinità greche. Tra i riti celebrati c'è la *dexiosis* mitraica: il dio Mithra che porge la mano destra. E questo rito assumerà un'enorme importanza nei misteri di Mithra. La Commagene ci fornisce l'anello mancante tra il dio Mithra dell'Iran e il dio Mithra dei misteri dell'Impero romano.

Si spiega così la penetrazione del mitraismo nell'Impero romano. I pira-

ti di Cilicia praticavano riti stranieri, tra cui quelli di Mithra, come ci dice Plutarco. Erano riti celebrati sulla sommità del monte Olimpo di Licia, il centro religioso dei pirati. Saremmo in un contesto vicino ai *Männerbünde*, le società militari iraniche. Dopo Plutarco abbiamo la testimonianza di Celso, che parla di *persica mysteria*. Venuto dalla Cilicia, il rituale dei pirati fu praticato a Roma e in Italia nelle loro colonie, create da Pompeo dopo il 66 a.C. Un secolo più tardi assistiamo all'espansione di una religione militare che fu adattata alle legioni romane, in cui ritroviamo tuttavia alcuni elementi dell'antico culto iranico di Mithra.

La quarta parte di questo libro è dedicata allo studio dei misteri di Mithra nell'Impero romano, alla loro diffusione, alle loro dottrine e alla loro liturgia. La scoperta di più di quattrocento grotte mitraiche mostra che la diffusione dei misteri era legata agli spostamenti delle legioni romane. Abbiamo a che fare con un culto iniziatico e misterico che si colloca sulla scia della penetrazione dei culti orientali nell'Impero. Ma a differenza di questi culti, il mitraismo romano non comporta cerimonie pubbliche. I fedeli celebrano i loro riti ai margini dei templi e dei luoghi frequentati dagli altri pagani. Il loro è un culto di iniziati, che li aggrega a una milizia. L'accesso alle grotte mitraiche è riservato a uomini iniziati al rituale. La celebrazione dei misteri è in linea con i culti misterici al centro dei quali si trova uno *hieros logos*, cioè una «storia sacra» fondata sopra un mito, sopra una cosmologia che legittima una liturgia che conduce l'iniziato alla salvezza. Ciò di cui non disponiamo è questo *hieros logos*, questa sorta di «Bibbia mitraica» che ci permetterebbe di fare chiarezza sulle dottrine di questa religione misterica e misteriosofica. È quindi a partire dai documenti archeologici ed epigrafici che deve realizzarsi questa ricostruzione. Due Capitoli, *Un saggio di teologia mitraica* e *Il culto e i misteri di Mithra*, cercano di illustrare le grandi linee di questa religione di salvezza, nella quale la tauroctonia, cioè la messa a morte di un toro da parte di Mithra, seguita dal banchetto sacro degli iniziati, si configura come l'elemento centrale delle azioni rituali.

## Bibliografia

### 1. Bibliografie pubblicate

J. Ries, *Bibliographie du culte de Mithra*, in Id., *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, coll. «Information et Enseignement» 10, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 7-38 (404 titoli).

Id., *Les religions de l'Iran sous les Achéménides et sous les Arsacides. Mazdéisme, Mages, Mithriacisme, Zervanisme*, coll. «Information et Enseignement» 19, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984, bibliografia: pp. 148-188 (488 titoli).

J. Duchesne-Guillemin, P. Lecocq, J. Kellens, *Bio-bibliographies de 134 savants*, «Acta Iranica» 20, Brill, Leiden 1979 (571 pp.).

R. Turcan, *Mithra et le Mithriacisme*, puf, Paris 1983, bibliografia: pp. 169-175.

Id., *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, Les Belles Lettres, Paris 2004$^3$, *Mithra*: bibliografia: pp. 358-363.

G. Sfameni Gasparro, *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, coll. «Studi storico-religiosi» 5, Giordano, Cosenza 2003, *Mithra*, pp. 119-249, bibliografia: pp. 445-464.

G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965 [trad. fr. *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, bibliografia: pp. 398-414].

«Journal of Mithraic Studies», diretto da R.L. Gordon, Routledge-Paul Kegan, London-Boston, i, 1976, ii, 1977, iii, 1979-1980; pubblicazione poi sospesa. Rivista preziosa per la bibliografia mitraica.

### 2. I grandi congressi scientifici

J.R. Hinnells (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, 2 voll., Manchester University Press, Manchester 1975 (559 pp.).

J. Duchesne-Guillemin (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2$^{me}$ Congrès international, Téhéran, du 1$^{er}$ au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978 (diffusione Brill, Leiden) (563 pp.).

U. Bianchi (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979 (1005 pp.).

### 3. Bibliografia selettiva

Mitra in India:

J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, coll. «Orientalia, Rheno-Trajectina» 13, Brill, Leiden 1972.

G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveranité*, Gallimard, Paris 1940.

ID., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris 1977 [trad. it. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

ID., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, 3 voll., Gallimard, Paris 1945[6].

A. MEILLET, *Le dieu indo-iranien Mithra*, «Journal Asiatique», 10, 1907, pp. 143-159.

P. THIEME, *The Concept of Mitra in Arian Belief*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 21-39.

Mithra in Iran:

J. BIDEZ, FR. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la traditio grecque*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1938, 1973[2].

U. BIANCHI, *Mithra and the Question of Iranian Monotheism*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2me Congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978, pp. 19-46.

C. CLEMEN, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Verlag Alfred Töpelmann, Gießen 1920.

ID., *Der Mithrasmythus*, «Bonner Jahrbücher», 142, L.C. Wittich, Bonn 1937.

C. COLPE, *Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. II, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 378-405.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, PUF, Paris 1962, pp. 172-175, 248-257.

I. GERSHEVITCH (a cura di), *The Avestan Hymn to Mithra*, introduzione, trad. ingl. e commento, coll. «Oriental Studies» 4, University of Cambridge, Cambridge 1959.

ID., *Die Sonne, das Beste*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 68-89.

GH. GNOLI, *Sol persice Mithra*, in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, pp. 725-740.

J. HERTEL, *Die Sonne und Mithra im Awesta, auf Grund der awestischen Feuerlehre dargestellt*, coll. «Sächsisches Forschungsinstitut» 6, Hässel, Leipzig 1927.

H. HUMBACH, *Die Kaniska-Inschrift von Surkh-Kotah, ein Zeugnis des jüngeren Mithraismus aus Iran*, Harrassowitz, Wiesbaden 1969.

A.D. NOCK, *The Genius of Mithraism*, «Journal of Roman Studies», 27, 1937, pp. 108-113.

H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Hinrichs, Leipzig 1938, Zeller, Osnabrück 1966².

M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Bruxelles-Paris 1960.

ID., *A magical Time God*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. II, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 446-456.

G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, «Numen», 1, 1954, pp. 16-83; 2, 1955, pp. 46-134.

ID., *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965. Ottima documentazione sul culto di Mithra in Iran.

ST. WIKANDER, *Der arische Männerbund. Studie zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Ohlsson, Lund 1938.

Mithra nel mondo ellenistico:

W. BLAWATSKY, G. KOCHELENKO, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*, Brill, Leiden 1966.

I. BERCIU, C. PETOLESCU, *Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 54, Brill, Leiden 1976.

F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1956.

H. DÖRRIE, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

A.J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Gabalda, Paris 1967 [trad. it. *Ermetismo e mistica pagana*, coll. «Itinera» 19, Il Melangolo, Genova 1991].

ID., *La révélation de Hermès Trismégiste*, vol. I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Gabalda, Paris 1944, 1950².

J. GAGÉ, *Basiléa, les Césars, les Rois d'Orient et les mages*, Les Belles Lettres, Paris 1968.

J.R. HINNELLS, *Reflection on the lion-headed Figure in Mithraism*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Monumentum H.S. Nyberg*, vol. I, «Acta Iranica» 4, Brill, Leiden 1975, pp. 333-369.

R. MERKELBACH, *Der kommagenische Königskult*, in ID., *Mithras, Hain*, Königstein/Ts. 1984 [trad. it. *Mitra*, coll. «Nuova Atlantide», ECIG, Genova 1998²]. Cfr. *Bildteil*, pp. 261-395. Buone illustrazioni.

CL. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce, 323-146 av. J.-C.*, 2 voll., PUF, Paris 1978.

R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 47, Brill, Leiden 1975.

ID., *Mithra et le Mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris 1993.
M.J. VERMASEREN, *A magical Time God*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. II, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 446-456.
M.B. DE BOER, T.A. EDRIDGE (a cura di), *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil et études offerts par les auteurs de la série «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain»*, 3 voll., Brill, Leiden 1978.
H. WALDMANN, *Die kommagenische Kultreform unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohn Antiochos I.*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 34, Brill, Leiden 1973.
D. ULANSEY, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the ancient World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1989 [trad. it. *I misteri di Mithra. Cosmologia e salvazione nel mondo antico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001].
L. ZOTOVIĆ, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 7, Brill, Leiden 1966.

I misteri di Mithra nell'Impero romano:

FR. CUMONT, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, 2 voll., Lamertin, Bruxelles 1896-1899.
ID., *Les mystères de Mithra*, Lamertin, Bruxelles 1913[3]; ristampa anastatica coll. «Les introuvables», Bruxelles 1985 [trad. ted. *Die Mysterien des Mithra*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975[4]: recensioni e analisi critiche di questo studio: L.R. GORDON, *Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism*, in J.R. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies. Proceedings of First international Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 1975, pp. 215-248; R. BECK, *Mithraism since Franz Cumont*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, vol. II/17,4, de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 2002-2115].
G. BECATTI (a cura di), *Scavi di Ostia. II. I mitrei*, Libreria dello Stato, Roma 1954.
R. BECK, *Cautes and Cautopates: some astronomical considerations*, «Journal of Mithraic Studies», 2, 1977, pp. 1-17.
ID., *Mithraism since Franz Cumont*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, vol. II/17,4, de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 2002-2115.
ID., *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 109, Brill, Leiden 1988.

ID., *Ritual, Myth, Doctrine and Initiation in the Mysteries of Mithras: new evidence from a cult vessel*, «Journal of Roman Studies», 90, 2000, pp. 145-180.

U. BIANCHI, *Prolegomena. The religio-historical question of the Mysteries of Mithra, I-III*, in ID. (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, pp. 3-66.

ID., *La tipologia storica dei misteri di Mithra*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, vol. II/17,4, de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 2116-2134.

L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, coll. «Études Préliminaires aux Religion Orientales dans l'Empire Romain» 11, Brill, Leiden 1968.

M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, Beck, München 1990.

R.L. GORDON, *The sacred Geography of a Mithraeum: the example of Sette Sfere*, «Journal of Mithraic Studies», 1, 1976, pp. 119-165.

J.R. HINNELLS, *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the 16. Congress of the International Association for the History of Religions. Roma, 1990*, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 1994.

H. LAVAGNE, *Les reliefs mithriaques à scènes multiples en Italie*, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, École Française de Rome, Rome 1974, pp. 481-504.

R. MERKELBACH, *Mithras*, Hain, Königstein/Ts. 1984 [trad. it. *Mitra*, coll. «Nuova Atlantide», ECIG, Genova 1998²].

I. ROLL, *The Mysteries of Mithras in Roman Orient: the problem of origin*, «Journal of Mithraic Studies», 2, 1977, pp. 53-68.

G. SFAMENI GASPARRO, *I misteri di Mithra*, in G. CASTELLANI (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. III, UTET, Torino 1971, pp. 537-560.

EAD., *Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia*, in U. BIANCHI, *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979, pp. 299-337.

R. TURCAN, *Le sacrifice mithriaque: innovation de sens et de modalités*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *Le sacrifice dans l'antiquité. Huit exposés suivis de discussions. Vandoeuvres-Genève 25-30 août 1980*, coll. «Entretiens sur l'antiquité classique» 27, Fondation Hardt, Genève 1981, pp. 341-380.

ID., *Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra*, in R. VAN DEN BROEK ET ALII (a cura di), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, coll. «Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain» 112, Brill, Leiden 1988, pp. 243-261.

D. ULANSEY, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the ancient World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1989 [trad. it. *I mi-*

*steri di Mithra. Cosmologia e salvazione nel mondo antico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001].

M.J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Sequoia, Bruxelles-Paris 1960.

ID., *The Mithraeum at S.ta Maria Capua Vetere*, coll. «Mithriaca» 1, Brill, Leiden 1972.

ID., *The Mithraeum at Ponza*, coll. «Mithriaca» 2, Brill, Leiden 1974.

ID., *The Mithraeum at Marino*, coll. «Mithriaca» 3, Brill, Leiden 1982.

ID., *Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, coll. «Mithriaca» 4, Brill, Leiden 1978.

Mithraismo e cristianesimo:

A. BENOIT, *Les mystères païens et le christianisme*, in F. DUNAND, M. PHILONENKO ET ALII (a cura di), *Mystères et syncrétismes*, Geuthner, Paris 1975, pp. 73-92.

S.G.F. BRANDON, *Mithraism and its challenge to Christianity*, «Hibbert Journal», 53, 1954, pp. 107-114.

A. GASQUET, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*, Colin, Paris 1899, rist. Teheran 1976.

S. LAEUCHLI (a cura di), *Mithraism in Ostia, mystery religion and Christianity*, Nortwestern University Press, Evanston/Ill. 1967.

A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Nourry, Paris 1914.

M. MESLIN, *Convivialité ou communion sacramentelle? Repas mithraïque et eucharistie chrétienne*, in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, de Boccard, Paris 1978, pp. 173-185.

L. PATTERSON, *Mithraism and Christianity. A Study in Comparative Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1921.

K. PRÜMM, *Le culte de Mithra et ses mystères*, in J. BRIEND, E. COTHENET (dir.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VI, Letouzey & Ané, Paris 1960, coll. 136-151, pp. 136-173.

A. SCHÜTZE, *Mithras, Mysterien und Urchristentum*, Urachhaus, Stuttgart 1972.

M. SIMON, *Mithra, rival du Christ?*, in J. DUCHESNE-GUILLEMIN (a cura di), *Études mithriaques. Actes du 2^me^ Congrès international, Téhéran, du 1^er^ au 8 septembre 1975*, «Acta Iranica» 17, Édition Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège 1978, pp. 457-478.

R. TURCAN, *Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du Mythriacisme au IV^e^ siècle ap. J.-C.*, in J. HARMATTA (a cura di), *Proceedings of the VII^th^ Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies / Actes du VII^e^ Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques*, Akad. Kiadó, Budapest 1984, pp. 209-226.

ID., *Sous les rocs de l'antre persique*, in ID., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 2004[3], pp. 193-241.

# INDICE DEI TESTI ORIGINALI DEL PRESENTE VOLUME

# INDICE DEI NOMI E DEI PRINCIPALI LUOGHI

# Julien Ries

Nato nel 1920 ad Arlon, in Belgio, sacerdote della diocesi di Namur, ha conseguito il dottorato in teologia e la licenza in filologia e storia orientali all'Université Catholique di Louvain, dove ha iniziato a insegnare nel 1960. Dal 1968 al 1990 vi ha occupato la cattedra di storia delle religioni e vi ha fondato il Centre d'Histoire des Religions. Ha creato e ha diretto quattro collane di studi: *Homo religiosus*, *Cerfaux-Lefort*, *Information et Enseignement*, *Conférences et Travaux*. Dal 1975 al 1980 ha presieduto l'Institut Orientaliste di Louvain-la-Neuve e dal 1979 al 1985 è stato membro del Segretariato romano per i non cristiani. Autore, editore o co-editore di oltre quaranta libri e raccolte, ha inoltre pubblicato innumerevoli articoli relativi a diversi campi della storia delle religioni e dell'orientalistica: manicheismo, gnosticismo, scienza delle religioni, dialogo tra religioni e culture. Membro del comitato di redazione del *Dictionnaire des Religions* (Paris 1984, 1993³), ha diretto il *Trattato di Antropologia del Sacro* (10 volumi, pubblicati da Jaca Book, in coedizione con Massimo, e alcuni già tradotti in quattro lingue: francese, inglese, spagnolo, ungherese). Nel 1986 l'Académie Française gli ha conferito il premio Dumas-Millier per l'insieme della sua opera e nel 1987 il premio Furtado per *L'Expression du sacré dans les grandes religions* (3 voll., Louvain-la-Neuve 1978-1986). Nel 1996 ha ricevuto il premio Capri-San Michele per il vol. IV del *Trattato di Antropologia del Sacro* (Jaca Book, Milano 1985). Dopo essere diventato professore emerito, nel 1990, i suoi colleghi gli hanno offerto quattro volumi di *Mélanges* (1991-2005).

Il 27 ottobre 2010 gli è stata conferita la laurea *honoris causa* in Filosofia della persona e bioetica all'Università Cattolica del Sacro Cuore. L'11 febbraio 2012 è diventato arcivescovo di Belcastro e il 18 febbraio 2012 è stato creato cardinale da papa Benedetto XVI. È scomparso a Tournai il 23 febbraio 2013. Nel 2010 è stato fondato, presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, l'Archivio Julien Ries per l'Antropologia simbolica, che custodisce la sua biblioteca e i suoi archivi.

Tra le sue più recenti pubblicazioni presso Jaca Book segnaliamo sei volumi nella collana illustrata per ragazzi *Le Religioni dell'Umanità* (1999-2001, pubblicata in 10 lingue), *Il mito. Il suo messaggio e il suo linguaggio attraverso le civiltà* (2005, in collaborazione), *Il mito e il suo significato* (2005), *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni* (2006), *L'uomo e il sacro* (2012[4]), *Preistoria e immortalità* (2012), *Le origini delle religioni* (2012[2]). Il piano della sua *Opera Omnia* prevede la pubblicazione di dodici volumi in diciannove tomi.